Eliseo Ferrer

Sacrificios Humanos Canibalismo y Sexualidad Ritual en el Mundo Antiguo

Elementos para una teoría de la construcción de lo sagrado

Ciencia y Religión ★ Star Publishers

Un Mundo en Permanente Construcción, a cargo de Sujetos Operatorios que encontraron el primer «sentido» en la regularidad de los movimientos cósmicos.

Bases materiales de la creación del mundo y de lo sagrado.

El autor incluye los contenidos de esta obra dentro del contexto que estableció el tránsito entre los cultos paleolíticos a los númenes animales («religión primaria») y los cultos mitológicos del Neolítico («religión secundaria»), en ese tiempo en que se produjo la revolución agrícola, seguida de la revolución urbana de los primeros cultivadores junto a las grandes cuencas fluviales. Se trata de contenidos que fueron en parte sugeridos en su libro *Sacrificio y drama del Rey Sagrado* (2021), pero que aquí amplía y reformula de cara, entre otros objetivos, a reforzar los elementos básicos de una teoría antropológica de la construcción de lo sagrado. Si bien, como el mismo autor reconoce, con el propósito más amplio de reconsiderar y volver al estudio de una serie de fenómenos socioculturales sometidos secularmente a interpretaciones teológicas e ideológicas, cuando no a todo tipo de prejuicios culturales y religiosos. Que es lo que sucede generalmente cuando hablamos de «sacrificios humanos», de «prostitución sagrada», de «canibalismo ritual» o de «expiación y redención en el mundo antiguo».

A través de un elaborado preámbulo en el que expone la filosofía materialista de la religión de Gustavo Bueno, Eliseo Ferrer toma precauciones para evitar que los contenidos expuestos (realmente extraños y sorprendentes para un lector contemporáneo) «puedan parecer construidos desde un formalismo hipostasiado, de carácter idealista, que deje a sus referentes flotando entre el más absoluto vacío ontológico y las ficciones del capricho de autor. Al contrario, —señala— me veo en la obligación de aclarar que los cinco grandes fenómenos que se abordan (el sacrificio humano ritualizado, el rey sagrado asesinado y resucitado, el caniba-

lismo ritual, la sexualidad ritual y la expiación y la redención en el mundo antiguo) forman parte de una reconstrucción real (y no imaginaria ni literaria), sujeta metodológicamente a una línea temporal de carácter dialéctico y procesual, dentro de contextos que los engloban y someten a constante interacción: un proceso que tiene su origen en la acción, el trabajo con diferentes elementos materiales y la interacción de los hombres con el medio ambiente a través de las herramientas y el uso racional de las diferentes técnicas de supervivencia».

Lejos de una revelación sobrenatural y muy lejos también de un dios creador y omnipotente, Ferrer sienta las bases de la creación del mundo y del nacimiento de las primeras instituciones sagradas en las relaciones de los distintos grupos humanos con el medio material circundante. Como ha repetido en innumerables ocasiones, todas las ideas de la teología (no solo de la filosofía) provienen de conceptos prácticos, de carácter técnico, que surgieron a partir del primer sistema de producción de la historia: aquel que se manifestó en las culturas neolíticas a través del descubrimiento y la práctica de la agricultura. «He aquí, en la repetición de los ciclos cósmicos —explica—, la base antropológica y prehistórica que excluye cualquier otra interpretación de tipo metafísico o teológico en torno a las nociones primigenias de inmortalidad, reencarnación, resurrección, etc.».

No hubo, en consecuencia, y según esta perspectiva, revelación sobrenatural ni manifestación transcendente de lo sagrado en un momento determinado de la historia. Por paradójico que parezca, la base de la construcción espiritualista (que venía fraguándose desde el Paleolítico a través de la relación de los primeros hombres con los númenes animales) se desarrolló en simbiosis, dentro de una continua espiral de interrelaciones recíprocas, con la manipulación del medio natural a través de las manos, a través de las herramientas, de las armas de caza y de las primeras técnicas de producción de bienes de uso y consumo. ❑

A mis hijos, Alejandro y Andrea.

★
Star Publishers, S.L.
Madrid - Miami

«¡Te saludo, Patroclo, aunque estés en las mansiones del Hades! [hablaba Aquiles]. Ya estoy cumpliendo en tu honor todo cuanto te prometí: he arrastrando hasta aquí el cadáver de Héctor, cuyo cuerpo entregaré a los perros para que lo despedacen cruelmente; al tiempo que me dispongo a degollar ante tu pira a doce ilustres vástagos troyanos, irritado por tu muerte».

[…]

Y él les ofreció [a sus acompañantes] un suntuoso banquete fúnebre. Y por doquier la sangre fluía en torno al cadáver de Patroclo con tal abundancia que podía recogerse con los cuencos, las vasijas y las copas.

Ilíada (Homero). Canto XXIII.

Eliseo Ferrer

Sacrificios Humanos Canibalismo y Sexualidad Ritual en el Mundo Antiguo

Elementos para una teoría de la
CONSTRUCCIÓN DE LO SAGRADO

Ciencia y Religión ★ Star Publishers

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados es constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro español de Derechos Reprográficos (CEDRO) vela por el respeto de los citados derechos.

★

La empresa editorial no se hace responsable de las opiniones y puntos de vista vertidos en esta obra, cuya autoría queda reconocida a través de los derechos y obligaciones que establece el Copyright ©.

Primera edición: Noviembre de 2023

★

© 2023, Eliseo Ferrer Latre
© 2023, Star Publishers, S.L.

C/ Orense, 18 - 28020 Madrid
(España)

infomessidor@internet-link.com

Star Publishers
8345 NW 66 ST #C8747
Miami, FL. 33166-7896 / USA

★

Diseño de Portada: © Maya Garret
Composición gráfica sobre la obra «Lilith», de John Collier.

★

ISBN: 978-84-121487-1-8
Depósito Legal: M-34244-2023
Impreso en: Imprymo Ivelsa, S.L.
Córdoba, 15 - 28100 Madrid

★

Printed in Spain - Impreso en España

SACRIFICIOS HUMANOS, CANIBALISMO Y SEXUALIDAD RITUAL EN EL MUNDO ANTIGUO

Elementos para una teoría de la construcción de lo sagrado.

CONTENIDO

Preámbulo.
UNA APROXIMACIÓN AL ORIGEN Y A LA CONSTRUCCIÓN DE LO SAGRADO.
1. Sobre procesos y contextos. Animales, hombres e instituciones culturales.....11
2. Precisiones en torno al cosmos, lo cósmico y la idea del mundo.....16
3. Lo sagrado, la religión, lo numinoso, el fetichismo y lo santo 20
4. Lo sagrado y la religión, al margen de lo divino y sobrenatural 28
5. Sobre los contenidos de esta obra 32

SACRIFICIOS HUMANOS Y MAGIA RITUAL EN LA PREHISTORIA Y EL MUNDO ANTIGUO.

La violencia de los hombres y los dioses en un mundo por construir.
1. El mito de la unidad originaria y la violencia de los hombres y los dioses.....39
2. El sacrificio humano como ritual racionalizado de carácter sagrado 47
3. De la concepción «religiosa» del rito sacrificial al sacrificio humano como proyección del primer asesinato tribal 53
4. El sacrificio humano como actualización del sacrificio primordial de la divinidad ..59
5. Clasificación de los ritos sacrificiales, tipología y funciones 62

Sacrificios humanos y ritos derivados.
Un fenómeno omnipresente en todas las culturas antiguas.
1. Carácter ubicuo del sacrificio humano y sustitución final de la víctima sacrificial...73
2. Ritos y sacrificios humanos entre los antiguos israelitas.....83
3. Sacrificios de hombres entre los antiguos pobladores europeos 90
4. Rituales de sangre y sacrificios humanos en la Grecia arcaica 99
5. Iroqueses, incas y aztecas. Corazones y sangre para los dioses americanos.....110

EL SACRIFICIO DEL REY SAGRADO Y LOS PRIMEROS RELATOS MITOPOYÉTICOS.

El Sacrificio del Rey Sagrado y el mito de la muerte y resurrección del dios- hombre.

1. Del mito de la regeneración del cosmos al mito de la resurrección 125
2. El Sacrificio del Rey Sagrado. Asesinato, despedazamiento y resurrección.....130
3. Influencia cultural y eficacia *emic* del ritual del Sacrificio del Rey Sagrado 136
4. La muerte y las primeras narrativas del mito de la regeneración-resurrección 139
5. Inanna y Dumuzi. El origen sumerio de la saga mitopoyética 142

Muerte, descenso a los infiernos y resurrección de los dioses salvadores.

1. Tammuz (Ishtar). La versión acadio-babilónica del mito sumerio 149
2. Adonis (Afrodita), o la interpretación griega del mito mesopotámico.....153
3. Atis (Cibeles). Autocastración, muerte, resurrección y semana de pasión 156
4. Osiris (Isis). Significado cósmico de la resurrección en el antiguo Egipto 161
5. Jesucristo (Sofía). El mito neolítico, en el Gólgota jerosolimitano 168

CANIBALISMO RITUAL, TEOFAGIA Y MÍSTICA EUCARÍSTICA. Comerse a la divinidad. Del salvaje banquete dionisíaco al banquete sagrado de los cristianos.

1. Los númenes animales y la expresión figurativa de la magia 177
2. Canibalismo ritual e identidad mística con los númenes primitivos (zoomorfos y antropomorfos) 180
3. Magia ritual y teofagia en la actualidad 184
4. Acercamiento a los orígenes cristianos del rito de la teofagia eucarística 187
5. Los antecedentes paganos del rito de la ingestión cristiana de la divinidad 193
6. Identidad mística y soteriología a través de los dioses de la muerte y la resurrección 199
7. Génesis e institución del sacrificio eucarístico incruento.....205

«PROSTITUCIÓN SAGRADA» BAJO LA ADVOCACIÓN DE ISHTAR-AFRODITA. Una historia de oscuridad y confusión hermenéutica en torno al poder generador de la sexualidad ritual antigua.

1. El espíritu de Enkidu se desató y habló en voz alta 213
2. Anacronismos, confusión y oscuridad en torno a la «prostitución sagrada» 215
3. Prostitución masculina en el Templo de Jerusalén 218
4. El testimonio de los autores de la antigüedad 222
5. Más evidencias de la sexualidad ritual en el mundo antiguo.....226
6. Confusión e ideologización de la sexualidad ritual en la modernidad 229
7. Una búsqueda del significado generador de la sexualidad ritual antigua 235

PURIFICACIÓN, EXPIACIÓN Y REDENCIÓN EN EL MUNDO ANTIGUO.
Ritos de sangre y purificación: El Rey Sagrado, el Rey de Burlas, el Chivo Expiatorio, el Siervo Sufriente y el Cordero.

1. La serpiente, la realeza y los dioses.
Entre el caos y la reinstauración anual del orden 243
2. La Sacaea babilónica, el «rey de burlas» y las víctimas de la Saturnalia 249
3. Israel contra los profetas. Los ritos cósmicos hebreos del Año Nuevo 252
4. La institución babilónica del Chivo Expiatorio judío 257
5. El Justo Sufriente infortunado, reflexivo, moralizante y filósofo 262
6. El Siervo Sufriente, el dios Tammuz y el Rey Sagrado 266
7. La redención por la sangre del Cordero 273

Bibliografía.

Referenciada en esta obra 279

Preámbulo.
Una aproximación al Origen y a la Construcción de lo Sagrado.

1. Sobre procesos y contextos. Animales, hombres e instituciones culturales.

Quiero advertir al lector que en esta obra no va a encontrar un catálogo de folclore antropológico con todos esos asuntos que, desde las manifestaciones de una supuesta barbarie, provocan sensación y extrañeza en el mundo contemporáneo. Lejos de todo sensacionalismo y de toda intención perturbadora, lo que encontrará aquí es un conjunto de fenómenos, más o menos relacionados y sostenidos por estructuras y relatos de sentido, que, desde mi punto de vista, constituyen el fundamento de la práctica totalidad de las culturas antiguas. Es decir, encontrará una serie de fenómenos no accidentales ni gratuitos, reiterados temporalmente bajo la práctica del ritualismo y provistos del significado analógico, práctico y finalista que les ofrecían los mitos. De tal manera que, cuando hablamos de «sacrificios humanos», hablamos de rituales sangrientos en los que se asesinaba a hombres, a mujeres y a niños no de forma cruel, inopinada y caprichosa, sino a través de una liturgia perfectamente institucionalizada,[1] cuyas razones de índole práctico aparecían fundadas en los mitos.[2] Es lo mismo que ocurre cuando hablamos de «canibalismo ritual» o de «antropofagia mística», dentro de cuyas consideraciones he excluido las prácticas, sin duda reales, motivadas por razones límite y derivadas de una necesidad meramente supervivencial y biológica. Está claro que lo que aquí nos interesa es el canibalismo ritual asociado a la institución[3] cultural del sacrificio,

[1] Cf. Gustavo Bueno. «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias». El Basilisco, nº 16. Oviedo, 1984. pp. 8-37.

[2] Decía Émile Durkheim que había que caracterizar el objeto del rito para poder caracterizar el rito mismo. «Ahora bien, la naturaleza especial de este objeto está expresada en la creencia. No se puede pues definir el mito sino después de haber definido la creencia». *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, 1982. p. 33.

como rito de participación e identidad de los comensales (o devoradores de carne) con la víctima a través de la ingesta del cuerpo del numen asesinado, ya se tratara de un animal divinizado o de un ser humano carismático. Es decir, desde un punto de vista diacrónico, hablamos de comunión e identidad (primero) con la fuerza de los númenes animales del Paleolítico; luego, con el poder cósmico del hijo de la diosa neolítica o con el poder generador del rey sagrado; identidad a través de la carne cruda (omofagia) con el poder salvífico de la divinidad dionisíaca, más tarde, y, finalmente, identidad espiritual con Cristo a través de la ingesta de su cuerpo y de su sangre redentora. Y algo parecido ocurre también cuando hablamos de «sexualidad ritual» o de «prostitución sagrada», que no debemos entender bajo la influencia de las anacrónicas ideologías desde las que se estudiaron estos asuntos a lo largo del siglo diecinueve y una buena parte del veinte, sino desde una perspectiva muy diferente... Una punto de vista que exige contemplar la sacralidad de la sexualidad femenina dentro de los cultos neolíticos de la fertilidad, como correlato de la sacralidad de la tierra y de la diosa madre; y que, entre otros, englobaba elementos tan heterogéneos como la mitología de la muerte y la resurrección ritual del hijo y/o amante de la divinidad; la concepción de la diosa-tierra y de las diosas antiguas (Inanna, Ishtar, Astarté, etc.) como garantía de regeneración y fecundidad del cosmos; o la institución del rito del matrimonio sagrado (*hieros gamos*) en el que el cielo y la tierra, representados por el soberano y por una hieródula del templo de la diosa, copulaban dentro de los ritos y ceremoniales del año nuevo.

Comienza a estar claro que a esta obra no le interesa, en sí misma y más allá de las prácticas ritualizadas, la violencia primigenia de las culturas prehistóricas ni las más o menos precarias condiciones de vida[4] de los tiempos finales de Paleolítico, dominados por los sistemas de la caza y la recolección de frutos, tubérculos y raíces. De la misma forma que tampoco interesan los rasgos sociológicos y psicológicos sobre los que se construyeron los ritos, los mitos y los primitivos sistemas de producción agrícola de las sociedades de cultivadores del Neolítico. Lo que nos interesa es la violencia y el asesinato ritualizados como parte de un todo orgánico sacralizado, en base a una racionalidad que venía prescrita en los mitos, a través de los cuales se manifestaban muy diferentes elementos dentro de una totalidad cósmica de sentido antrópico: el asesinato del hijo de la diosa neolítica o del rey sagrado; el descuartizamiento de la víctima sacrificial y la ingesta de parte de su cuerpo, tras haber aventado su sangre y el resto de sus fragmentos corporales por

[3] En esta obra entendemos la «institución» o las «instituciones» en el sentido antropológico; es decir, como creaciones o construcciones positivas de los hombres dentro de una cultura determinada, que conforman la base de las prácticas de los sujetos operatorios del grupo social y cultural.

[4] Hay antropólogos, como Harris, que consideran que el tránsito, en el Neolítico, de la caza y la recolección a la agricultura, marcó un retroceso biológico y social en las condiciones de vida del hombre primitivo. Cf. Marvin Harris. *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Madrid, 1993.

los campos cultivados; la muerte del cereal en invierno y la resurrección de las cosechas en primavera; las fases de la luna; el final del ciclo solar y el comienzo de una nueva creación anual; etc., etc. Fenómenos todos ellos aparentemente dispersos y caracterizados desde unas funciones específicas, pero no separados, interdependientes e integrados en ese «todo complejo» del que habló E.B. Tylor para referirse a las culturas primitivas.[5] Fenómenos de carácter cósmico, en definitiva, que, como continuación de las relaciones que en el Paleolítico habían mantenido los primeros humanos con los númenes animales, conformaron las bases y las instituciones de la construcción material (social y cultural) del mundo antiguo.

Digamos que el contenido que presento en estas páginas aparece situado, diacrónicamente, a partir de los tiempos en que los hombres abandonaron los sistemas de la caza y la recolección para establecerse, de forma sedentaria, en las aldeas fluviales: en este contexto aldeano y urbano en el que fue descubierta la agricultura y dieron comienzo los primeros sistemas de producción cerealista de la historia. En este sentido, me resulta de gran interés y utilidad el esquema procesual, o curso de la religión, que Gustavo Bueno propuso en su obra *El animal divino*, junto a las ideas de «núcleo originario» y «cuerpo» de la religión. Una división del curso global del desarrollo de lo sagrado que tuvo su punto de partida en lo que denominó «el eje angular», en tanto «comprendía los avatares de los animales que rodeaban al hombre, según relaciones objetivas dadas a través del desarrollo de los otros dos ejes del espacio antropológico»: «Este principio, tal como nos ha sido posible aplicarlo –explicaba Bueno–, nos conduce a una fasificación sistemático-abstracta que se resuelve en tres grandes estadios consecutivos, que denominamos respectivamente: estadio de la religión primaria (o nuclear), estadio de la religión secundaria (o mitológica) y estadio de la religión terciaria (o metafísica). El curso de estos tres períodos abarca la totalidad de la evolución humana, tomando como punto cero los últimos momentos del Paleolítico Medio».[6]

Por otra parte, y en relación al carácter formal de los materiales aportados por los fenómenos que presento, he de decir que nos encontramos de lleno en el ámbito de lo sagrado, entendido bajo el poder y la influencia de los númenes antropomorfos de la mitología. Si bien, situados frente a este sintagma («lo sagrado»), nos topamos con un serio problema de lenguaje derivado de la influencia de las ideologías dominantes, que creo necesario aclarar, si queremos evitar caer en las ambigüedades y las inconcreciones habituales en este tipo de trabajos. Lo cual resulta de enorme importancia porque hemos de partir de la base de incluir lo sagrado dentro de aquellas instituciones culturales (de aquellas cosas) que, indudable fruto de la acción humana, comenzaron por no existir en un plano de realidad on-

[5] Edward B. Tylor. *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*. Vol. I. Madrid, 1981. pp. 64-78.
[6] Gustavo Bueno. *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, 1996. p. 235.

tológica. O lo que viene a ser lo mismo, y para entendernos: la idea de lo sagrado, que analizamos más adelante, lo mismo que la idea de dios, la idea de revelación sobrenatural y tantas otras, fueron construcciones históricas[7] que deben su existencia a la acción del hombre (de los hombres) sobre el medio circundante, y al significado que a lo largo del tiempo les ofrecieron las diferentes culturas de la historia. Porque la religión, contemplada desde su núcleo originario, puede que sea tan verdadera como la ciencia o la geometría, no voy a discutir esa evidencia; pero no tanto el andamiaje social e ideológico que la sustenta («el cuerpo de la religión»),[8] conformado históricamente a través de diferentes lenguajes, heterogéneas experiencias, intenciones no siempre confesadas y múltiples y variados procesos culturales.

En este sentido de erial ontológico dentro de un mundo primigenio por construir (que debió contemplar a los hombres como mera zoología), resulta también de gran utilidad e interés, además de eficaz antídoto contra el idealismo metafísico y el papanatismo de las ideologías dominantes, la filosofía materialista de la religión que Gustavo Bueno propuso en la citada obra *El animal divino*. Mucho más aún si tenemos en cuenta que las bases de toda la construcción sagrada, religiosa, mistérica, espiritual y transcendente, en suma, como queramos llamar a este conjunto de fenómenos de indudable realidad ontológica y carácter objetivo, encuentra su fundamento y su núcleo originario en las condiciones materiales del hombre de las cavernas, dentro de un contexto eminentemente zoológico. Desvela su primigenia razón de ser en la lucha con el medio circundante, en el trabajo con las manos, en la creación de las primeras instituciones culturales y en las distintas técnicas de supervivencia: desde la caza con flechas de puntas de sílex a los primeros rudimentos agrícolas o a las primeras nociones de construcción de espacios cerrados y protegidos de las amenazas exteriores. Por eso, utilizando una expresión castiza y algo chusca, decía más arriba que «lo sagrado empezó por no existir»; porque se necesitaron larguísimos procesos de evolución del lenguaje, a través de la racionalidad implícita en la interacción con el medio y en la mecánica de las instituciones humanas, para que determinados significados apareciesen estrechamente vinculados a determinados significantes que hoy consideramos indiscutibles y hasta «naturales», cuando no «creaciones divinas».

---

[7] Cf. Peter L. Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1995. Hay que decir que, a pesar del gran interés de esta obra, en ocasiones se ha criticado a sus autores por caer en visiones excesivamente idealistas, en las que los significados y representaciones tendrían un valor preponderante frente a una realidad objetiva, derivada esta al papel de mero producto de los primeros.

[8] La religión la define Bueno como el culto a los númenes, que se institucionaliza en el curso de la historia humana. Así, comprende un núcleo originario, un proceso histórico y un cuerpo, que está conformado por los sacerdotes expertos en númenes, los templos, los escritos sagrados, las doctrinas, etc.

No está de más traer a colación el aspecto esencial del materialismo filosófico y de la filosofía de la religión de Bueno, quien situó a los númenes corpóreos animales del Paleolítico como el núcleo originario del que brotó y se desarrolló la religión, con todas sus derivaciones y componentes, como algo diferente de lo humano; pero, por supuesto, creado y concebido desde el plano ontológico de carácter material y antrópico de sus constructores. Una filosofía de la religión la del fundador del materialismo filosófico que aparece plenamente fundada y confirmada en su concepción de lo que denominó el «espacio antropológico»: el ámbito categorial y conceptual que permitió el desarrollo de las ideas filosóficas de *El animal divino* sobre tres ejes metodológicos interdependientes e ideográficamente representables a modo de diagrama de las posibles relaciones: el eje circular (de carácter propiamente antrópico o de relaciones interhumanas); el eje radial (que expresa las relaciones del hombre con entidades no humanas e impersonales, situadas en el ámbito de la «naturaleza»), y el eje angular (que nos sitúa frente a las relaciones del hombre con entidades no humanas, pero de carácter personal y en muchos aspectos concomitantes con los hombres, como los animales, los númenes, los demonios o los dioses).

Digamos que, con estos tres ejes del materialismo filosófico, la antropología se liberó del monismo idealista (del humanismo excluyente y de la interpretación del hombre por el hombre) y se liberó también del dualismo kantiano (naturaleza y libertad), del dualismo hegeliano (naturaleza y espíritu) y del dualismo marxista (naturaleza e historia), para dar cabida, a través de la idea fundamental de pluralidad y discontinuidad de la materia (de la que brotan estos tres ejes), a los animales como sujetos operatorios en plena interacción con los hombres: elemento fundamental y clave del «espacio tridimensional» metodológico en el que interactuamos los humanos con el mundo y base de la categorización antropológica y de la filosofía de la religión. Por supuesto, está claro, como bien reconoció el propio Bueno, que estas radicales y revolucionarias innovaciones no hubiesen sido posibles sin el desarrollo de la etología a partir de la Segunda Guerra Mundial; por medio de la cual se descubrió que los animales (muy especialmente los chimpancés y otras especies de la familia de los homínidos, dentro del orden de los primates), lejos de ser máquinas o autómatas, eran en realidad seres raciomorfos, se presentaban como sujetos operatorios, utilizaban unos lenguajes específicos y, en suma, disponían de cultura animal.

Solo a partir de esta base material objetiva (la mirada de la serpiente, la fuerza del león o el colmillo amenazante del tigre), junto a los trabajos de supervivencia (caza, recolección y primeros cultivos) y a la racionalidad implícita en las técnicas necesarias para ello, puede explicarse el curso posterior de los conceptos y las ideas que condujeron desde lo que Bueno llamó las «religiones primarias», basadas en la relación con los númenes corpóreos animales, a la mitología de las «religiones

secundarias» y a la teología de las «religiones terciarias». Por lo demás, fue en ese hito temporal en el que confluye la parte final del Paleolítico y el incipiente desarrollo del Neolítico (en el que se circunscriben los temas propuestos en esta obra) cuando, dentro de una concepción mitológica de la existencia (y con todas las reservas que creamos convenientes), podemos empezar a intuir ciertas nociones a las que hemos agrupado bajo la denominación de «lo sagrado».

2. Precisiones en torno al cosmos, lo cósmico y la idea del mundo.

Pero conviene que aclaremos la terminología utilizada en este trabajo antes de abordar los campos semánticos comprendidos dentro de lo sagrado y lo religioso. En un sentido muy general, y hasta vulgar, el «cosmos» vendría a ser un sinónimo o un término intercambiable con el significado del término «mundo»: el *kósmos* de los griegos traducido por el significante *mundus* de los latinos. Y dentro de este contexto generalista y ambiguo, que ha sido común y constante en toda la tradición semántica de Occidente, el cosmos se ha interpretado siempre a través de dos vertientes de significado diferentes: bien como síntesis del conjunto de todo lo existente o bien como referente del espacio exterior a la Tierra. Cosmos, en este último sentido, vendría a ser el universo (el cielo estrellado), mientras el mundo sería el planeta en el que vivimos. Si bien, y a pesar de estas ideas genéricas comúnmente aceptadas en el lenguaje cotidiano, hemos de reconocer que no siempre fue así y que los significados de estos términos, aun manteniendo una línea más o menos constante, variaron a lo largo del tiempo.

Para los antiguos griegos, por ejemplo, el término «cosmos» tenía un significado bastante complejo, a través de un significante que se utilizaba para referirse al orden, a la armonía y a la belleza del universo. Pues entendían que era un concepto que abarcaba no solo el universo físico en sí mismo, sino también, y más importante aún, su organización regular, su belleza y su permanente estructura subyacente, por oposición a la inestabilidad del caos. Digamos que el término *Kósmos* se presentaba estrechamente relacionado con la idea de que el universo estaba gobernado por leyes naturales y estaba dispuesto de manera armoniosa y regular. Por su parte, los latinos mantuvieron criterios parecidos a partir del término *mundus*; pero en San Isidoro de Sevilla, que se propuso armonizar el creacionismo de la fe cristiana con el conocimiento secular y el pensamiento clásico, encontramos «precisiones» de significado (acerca del mundo y de la tierra)[9] que prevalecieron hasta bien entrado el siglo diecinueve y que aún hoy retroalimentan ciertas traducciones de sus *Etimologías.* Todo lo cual condujo a lo largo de toda la Edad Media y durante mucho tiempo después a una distorsión de significados sostenida por

[9] San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Madrid, 2004. pp. 957 y 997. San Isidoro identificó cosmos y mundo, y situó a la tierra dentro del mundo.

un relativo consenso dentro del uso vulgar y cotidiano del lenguaje. De tal forma que si hoy preguntamos en la calle qué es y qué es lo que se entiende por el cosmos, se nos responderá con los argumentos seculares de que el cosmos es todo aquello que vemos en el cielo diurno o nocturno. Y no hay duda de que, si esta pregunta la formulamos en una universidad o dentro de un espacio académico, se nos responderá, sin saber muy bien de qué y en qué plano de realidad se habla, que el cosmos es «el conjunto o la unidad de todo lo existente». O para ser más precisos, si echamos mano de las concepciones elaboradas por el cristianismo católico de la Iglesia, de gran influencia en este preciso asunto, se nos dirá que Dios es un ser metacósmico y transcendente, creador del mundo; ello dentro de unas doctrinas creacionistas que no establecen diferencias entre el cosmos y el mundo, a excepción de la diferencia derivada de la distinción entre la esencia metafísica y la existencia ontológica. En este sentido cristiano, el mundo vendría a ser la totalidad de lo existente –creado por Dios– y el cosmos su orden esencial y armónico.

Pero lo cierto es que el término «cosmos» no posee ningún referente objetivamente claro dentro del panorama de las ciencias actuales; que la «cosmología» solo puede estudiarse en el sentido histórico (*emic*) que le ofrecemos en estas páginas, y que ninguna de las precisiones anteriores resulta de utilidad a la hora de adentrarnos en la complejidad de significados que estos dos significantes («cosmos» y «mundo») pudieron referir en los contextos neolíticos donde se circunscriben los fenómenos presentados en esta obra. Por lo que he creído necesario introducir al lector en una elaborada disección del concepto categorial de «cosmos» (en un plano fenoménico y prehistórico) y echar mano de la idea de «mundo» del materialismo filosófico (en un plano ontológico). De tal manera que la lectura de las páginas de este libro permita evocar imágenes «claras y distintas» cuando hablamos del «cosmos», de lo «cósmico» y del «mundo», siempre en relación al primitivo proceso en el que determinados especímenes comenzaron a transformarse en sujetos operatorios. Por supuesto, ni el concepto categorial de cosmos, que yo uso y que voy a resumir brevemente, ni la idea filosófica de mundo del materialismo filosófico de Bueno, tienen nada que ver ni con la armonía y la belleza griega del universo (cosmos) ni con el globo terráqueo ni con la creación de un dios providente y bueno.

Cuando hablo de «cosmos» o de lo «cósmico» en las páginas que siguen, me estoy refiriendo a una perspectiva empírica de sentido, base del desarrollo de la mitología, a través de la cual los primeros «humanos» (tras haber dominado a los animales y abandonado las cavernas) buscaron una unidad artificial y positiva[10] entre la disparata heterogeneidad y fragmentariedad de los fenómenos del entorno: la única manera posible de orientar (racionalmente) su necesidad de supervivencia

[10] Es lo que yo denomino «el mito de unidad originaria», que desarrollo en otros trabajos.

y de ofrecer un sentido coherente y un contexto a las instituciones culturales que poco a poco fueron creando. Me explico... Muy lejos todavía del elaborado significado del *kósmos* de los griegos presocráticos, los paleocultivadores neolíticos comenzaron a descubrir, a través de la práctica de la agricultura, una cierta regularidad en determinados fenómenos demarcados por la línea del horizonte y el cielo nocturno, que les permitió sobreponerse a la fragmentariedad, al sinsentido de la heterogeneidad y de la multiplicidad, y, en definitiva, al caos y al desconcierto. Se trataba de aquella percepción de unidad de ciertos fenómenos del entorno emanada de lo que Henri Frankfort denominó como el conflicto dramático surgido de la lucha entre lo divino y lo demoniaco, entre las fuerzas cósmicas y las fuerzas del caos, muy anterior en el tiempo a la idea de naturaleza y de leyes naturales.[11] Un drama, en definitiva, en el que las fuerzas del caos no eran nunca aniquiladas en su totalidad, sino simplemente dominadas temporalmente, y que exigía, en consecuencia, una constante vigilancia. Me refiero a un conjunto de fenómenos sostenidos en una perspectiva antrópica, que no tiene nada que ver (aclaro) ni con el principio antrópico cosmológico de Barrow ni con el «humanismo» de Protágoras, y cuya constancia y regularidad vino a sumarse a la experiencia paleolítica de la repetición cíclica del día y de la noche y a la repetición en el cielo nocturno de las fases de la luna. Estoy hablando de los ciclos estacionales (primavera, verano, otoño e invierno), fundamentales en el nacimiento y desarrollo de la agricultura, y en las primeras nociones del tiempo circular; del descubrimiento de los movimientos del sol a partir de la línea del horizonte, en simbiosis con la regularidad del cambio estacional; del descubrimiento y la construcción de las constelaciones en el cielo nocturno, a las que dieron nombres de animales, etc., etc.

He aquí el cosmos de los primeros cultivadores agrícolas: una perspectiva empírica y antrópica de sentido que fundamentó los primeros relatos mitológicos; una herramienta (la unidad y la regularidad fenoménica) a la que debieron asirse para ofrecer una orientación y un mapa a la acción representada por la institución de las técnicas de supervivencia. Con lo cual, debe quedar claro que no propongo una línea unilateral y excluyente (naturalista) de desarrollo de lo humano en el curso de la etapa de los cultos mitológicos (o religiones secundarias). Al contrario, hemos de reconocer que, en el plano fenoménico, el núcleo de lo numinoso surgido de la convivencia con los animales entró en ese periodo de la prehistoria «en confluencia con los mitos alucinatorios de índole *animista* o *manista*, o con la fantasía mitopoyética en general, dando lugar a una amalgama de rituales y conductas que, bajo la forma de un cuerpo ideológico dotado de cierta consistencia o espesor histórico y social, es susceptible de analizarse en términos funcionalistas».[12]

[11] Henri Frankfort. *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, 1981. p. 28.
[12] G. Bueno. *El animal divino*. 83.

Por supuesto, la noción de ese cosmos que, a través de los mitos, crearon los primeros cultivadores agrícolas llevaba implícita la noción del caos (basada en la fragmentariedad, la ruptura y la discontinuidad) como algo contrapuesto a la noción de repetición y regularidad (unidad). De tal manera que las primeras representaciones históricas del caos como algo perfectamente delimitable y definible las encontramos en toda la mitología antigua en los relatos de monstruos y seres malignos y perversos. En el antiguo Egipto, por ejemplo, entre un heterogéneo y extravagante panteón de divinidades teriocéfalas y de animales divinizados, encontramos en una posición sobresaliente a la serpiente Apofis como encarnación de las tinieblas y el caos: un monstruo que todas las noches debía ser vencido y aniquilado por el sol (Ra) en el viaje diario que su barca realizaba por el inframundo, para que a la mañana siguiente pudiesen ser reestablecidos el orden cósmico y la paz social en el valle del Nilo.

Lo que de ninguna manera podemos asociar al cosmos de los cultivadores neolíticos son los conceptos de lo «metacósmico», «metafísico» y «sobrenatural», mucho más tardíos en el tiempo, y fruto, sin duda, del delirio espiritualista al que condujeron ciertas mitologías antiguas,[13] en simbiosis con las alucinaciones psicológicas producidas por el animismo, el chamanismo, los alucinógenos y las drogas. Para explicar el tránsito que se produjo entre el poder objetivo (ontológico y real) de los númenes animales de la época de las cavernas a las religiones cósmicas del Neolítico yo utilizo, entre otras cosas, la noción de lo «inmanifestado»: aquel ámbito inmanente e intracósmico, terrestre e invisible, que habitaban las deidades femeninas de la fertilidad y que se manifestaba objetivamente, desde el interior de la tierra (el inframundo), en la vegetación de los páramos y en las plantas de los campos cultivados. Evidentemente, lo metafísico puede ser intracósmico o podemos situarlo fuera del cosmos; pero lo metacósmico fue la consecuencia clara de un delirio mental que comenzó a manifestarse en la India posterior a los Vedas, en el acosmismo de Parménides y en el primer motor (o motor inmóvil o dios) de Aristóteles, y que adquirió sus más elevadas proporciones en la filosofía de Plotino y en la teología del gnosticismo cristiano.

Y, con ello, paso a exponer la idea que el materialismo filosófico ofrece del mundo; lo que ayudará sin duda a los lectores de esta obra a posicionarse y entender de qué hablamos cuando, en estas páginas, nos referimos a él. Según el propio Gustavo Bueno, «el "mundo" que envuelve a los hombres (y a los animales) no

[13] Mucho antes de que Plotino hablara de ello, en la India antigua posterior a los Vedas, en torno al año mil setecientos antes de nuestra era, se habló ya del Uno y de la unidad cósmica desde una perspectiva metafísica y extracósmica. «Un contexto en el que la meta espiritual aparecía determinada por el descubrimiento y la comprensión de que todo lo que había era uno y lo mismo; que a la vez contenía la idea de totalidad, y que podemos conceptuar indistintamente como Brahman, Dios, Naturaleza, Esencia, Absoluto, Ser, Todo, Bien, Uno, etc. Cf. Eliseo Ferrer. *Sacrificio y drama del Rey Sagrado*, Madrid, 2021. p. 221.

tiene una morfología que pueda considerarse como inmutable e independiente de quienes forman parte de él, interviniendo en el proceso de su variación. El mundo es el resultado de la "organización" que algunas de sus partes (por ejemplo, los hombres) establecen sobre todo aquello que incide sobre ellas, y está en función, por lo tanto, del radio de acción que tales partes alcanzan en cada momento. El mundo no es algo previo, por tanto, al "estado del mundo" que se refleja en el mapamundi (que es una forma latina de expresar lo que los alemanes designan como *Weltanschauung* de cada época)».[14]

Esta idea del mundo coincide con lo que la escuela de Bueno concibe como la materia ontológica especial (Mi): algo así como la materia filtrada y mediada por la acción de los hombres y los animales, que equivale al mundo de las formas y guarda relación con el universo de Spinoza (como forma de formas) y con el *mundus aspectabilis* de Wolf. Según el diccionario filosófico *Symploké*, «en una doctrina como el materialismo filosófico, el mundo se constituye por intersección de los tres géneros de materialidad que contempla el sistema»;[15] todo ello en beligerancia con el monismo metafísico, que considera al mundo como unívoco, homogéneo y continuo; y también en contra de todo tipo de dualismos. Evidentemente, aquí la materia es plural y discontinua, idea básica que determinará toda la filosofía de Gustavo Bueno: desde su filosofía de la religión a la teoría del Cierre Categorial que funda la pluralidad de las ciencias. De cualquier forma, y en relación a lo que a nosotros nos interesa, nos basta con entender el mundo como el resultado de la intersección de los tres géneros de materialidad propuestos: «El primer género (M1) comprende todas las entidades constitutivas del mundo físico exterior. El segundo género de materialidad (M2) connota todos los fenómenos de la vida interior etológica y psicológica. Y, finalmente, el tercer género de materialidad (M3) comprende todos los objetos abstractos [la geometría, por ejemplo], entendiendo por tales las relaciones objetivas entre las partes de M2 a través de M1, y de las partes de M1 a través de M2».[16] Estas determinaciones objetivas conforman la «estructura» del Mundo, siempre en relación a los hombres y a los animales como sujetos operatorios.

3. Lo sagrado, la religión, lo numinoso, el fetichismo y lo santo.

La mayoría de los autores que han abordado estos asuntos definen lo «sagrado» por oposición a lo «profano», y entienden todos ellos que lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden diferente al de las realidades humanas; como «algo radical y totalmente diferente [metacósmico], que no se parece en nada

[14] Gustavo Bueno. *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial*. Oviedo, 1995. Cap. I.1. En internet: https://www.filosofia.org/aut/gbm/1995qc.htm

[15] https://symploke.trujaman.org/Materia. Y G. Bueno. *Materia*. Oviedo, 1990.

[16] https://symploke.trujaman.org/Mundo. Y Op. Cit. *Materia*.

a lo humano ni a lo cósmico, y, ante lo cual, el hombre experimenta el sentimiento de su nulidad, de no ser más que una inerme criatura».[17] Pero esta definición, que se completa y refuerza generalmente con la oposición del binomio («lo que no es profano»), aun siendo en principio correcta, creo que no va más allá del indisimulado formalismo de una mera abstracción que reitera un error secular y no dice nada novedoso. Algo parecido a lo que ocurre con la «religión», a la que se le ofrecen definiciones completamente abstractas que piden el principio («la religación de los hombres con dios») y fundadas generalmente en criterios teológicos o en las ideologías de las diferentes iglesias. Definiciones que, más allá de sus formas hipostasiadas (de su idealismo), ni sitúan el fenómeno en cuestión dentro del obligado proceso que exige toda acción humana ni, en consecuencia, nada dicen de su génesis, de su núcleo originario, ni de su desarrollo y permanente transformación en el tiempo («esencia procesual»). Por lo demás, lo «sagrado» y lo «religioso» homologan generalmente sus significados y confunden sus campos de referencia, y no solo en el lenguaje común, sino también en pretendidos trabajos de investigación científica. Y lo mismo ocurre con lo «sagrado» y con lo «santo», cuyos campos semánticos aparecen muy frecuentemente invadidos por uno y otro término referencial, sin que sus designaciones aparezcan perfiladas y diferenciadas con claridad.

Desde mi punto de vista, ha habido cuatro referentes fundamentales que, más allá de la teología y del pensamiento cómplice de las iglesias (y más allá de las grandes aportaciones de Durkheim),[18] intentaron llegar al núcleo y a la razón última de los fenómenos religiosos. Cuatro autores con obra específica sobre estas materias (lo sagrado, lo numinoso, el fetichismo y lo santo) imprescindibles para abordar este espinoso asunto desde una perspectiva medianamente seria y rigurosa, y que expresan cuatro posiciones radicalmente diferentes (dos de ellas surgidas en el campo del idealismo y dos de tendencias claramente materialistas), que responden también a distintos presupuestos y puntos de partida, tanto categoriales como filosóficos e ideológicos.

Uno de esos referentes obligados fue el teólogo e historiador de las religiones Rudolf Otto; otro fue Mircea Eliade, antropólogo e historiador de gran repercusión mundial en la segunda mitad del siglo veinte; otro, Walter Burkert, filólogo clásico e historiador de la religión y de la filosofía griega; y, finalmente, Gustavo Bueno, filósofo y creador del materialismo filosófico, quien, desde mi punto de vista, con más penetración y más sólidas herramientas arrojó luz sobre los conceptos categoriales (ciencias aplicadas a la religión) y las ideas (filosofía de la religión) desde el andamiaje de su sistema materialista. Todas estas observaciones, que voy a re-

[17] Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, 1992. p. 18.
[18] Cf. Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa. El totemismo en Australia*. Madrid, 1982.

sumir considerablemente, aunque aparentemente innecesarias, nos resultan de gran utilidad porque los cinco grandes temas que presento en esta obra (los sacrificios humanos y algunos de sus rituales derivados) forman parte de ese contexto genésico que afecta a la médula espinal y al núcleo originario no solo de la formación de los primeros cultos y religiones, sino también al proceso de transformación de los mismos en la época neolítica y a lo largo del mundo antiguo.

En su obra *Das Heilige* (*Lo Santo*),[19] publicada por primera vez el año 1917 y de gran repercusión en el siglo pasado, Rudolf Otto abordó el problema de los orígenes de lo sagrado desde la originalidad de un estudio basado en la experiencia religiosa, que dejaba de lado, en principio, las ideas de dios y de la religión. Un planteamiento original en aquellos momentos, pero llevado a cabo a través de una investigación basada en los psicologismos en los que había abundado el siglo diecinueve. Digamos que Otto abandonaba los aspectos especulativos y racionales (las bases objetivas) del fenómeno religioso para centrase en una perspectiva irracional y subjetiva, dentro de cuya visión dios no aparecía como una idea (el dios de los filósofos y teólogos) ni como una noción abstracta ni una alegoría moral, sino como un poder misterioso y terrible, manifestado en la cólera de su omnipotencia. O dicho de otra manera: la reverencia ante lo sagrado y ante dios, que delimitaba dentro de un conjunto de experiencias numinosas, emanaba del psicologismo conformado por el temor y el terror provocado por el *mysterium tremendum* o el *mysterium fascinans*; un radical subjetivismo que no abandonaba jamás el terreno de la irracional y que descartaba, por lo tanto, toda pretensión ontológica objetiva de carácter racional.

No voy a extenderme porque Mircea Eliade resumió, en muy pocas líneas, el significado de la obra de Rudolf Otto: «En su libro, Otto se esforzaba por reconocer los caracteres de esta experiencia terrorífica e irracional. Descubría el sentimiento de espanto ante lo sagrado, ante ese *mysterium tremendum,* ante esa *maiestas* que emanaba una aplastante superioridad de poderío; y descubría el temor religioso ante el *mysterium fascinans,* donde se desplegaba la plenitud perfecta del ser».[20] Evidentemente, Otto fue teólogo por encima de cualquier otra consideración, y sugería que estas experiencias numinosas habían sido provocadas, en suma, por la revelación de la divinidad. Con lo cual volvía al círculo vicioso en el que siempre se había movido la teología revelada... Sus teorías psicologistas e idealistas, que situaban finalmente a dios en un plano apriorístico, aunque disimulado y no expresamente manifestado, caían de lleno en una petición de principio (que demandaba explicar primero su existencia); por lo que su trabajo, que pretendía situarse inicialmente al margen de la teología, terminó convirtiéndose en

[19] Cf. Rudolf Otto. *Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. Madrid, 2016.
[20] M. Eliade. Op. Cit. 17.

una extensión de sus inamovibles presupuestos. Durkheim, en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, había hecho ya cinco años antes (1912)[21] una sesuda y severa crítica a los anacronismos que se proponían en su tiempo para explicar el núcleo originario y las causas del fenómeno religioso; y entre ellos se encontraba la noción de sentimiento de misterio, que consideraba un resultado del avance de la civilización antigua.[22] Lo mismo que la noción del dios de la teología[23] o la noción de lo sobrenatural,[24] construcciones o instituciones sociales positivas mucho más tardías aún que la noción de sentimiento de misterio.

Aun así, y a pesar de las fallidas ambiciones de la obra de Otto, contemplada en conjunto, he traído a colación su trabajo porque creo que mantiene la validez de aspectos muy fragmentarios, como algunas partes de su enfoque psicologista (que en líneas generales no me interesa demasiado), y porque, más allá de su subjetivismo, su *mysterium tremendum* nos aproxima, de alguna manera, a la noción de «espacio cósmico inmanifestado» que, formulado desde planteamientos de objetividad ontológica, yo manejo a la hora de explicar el tránsito desde el culto a los númenes animales del Paleolítico al culto a los númenes antropomorfos de las religiones mitológicas.

Dentro del segundo referente que propongo, he de comenzar señalando que el concepto de «hierofanía» en Mircea Eliade (como manifestación de lo sagrado o de lo santo) fue muy diferente del concepto de «misterio revelado» que, en el plano teológico-numinoso, nos ofreció Rudolf Otto; aunque ambos participaron de unos mismos presupuestos metafísicos e idealistas. Si en Otto los númenes eran la manifestación del misterio (revelado por lo divino), en Eliade las hierofanías fueron la manifestación de lo sagrado,[25] al margen de lo teológico y dado como postulado apriorístico, esencialista, único y, en consecuencia, ajeno a la historia y a toda implicación diacrónica. Al comienzo de su obra *Lo sagrado y lo profano*,[26] la primera definición que ofrecía Eliade de lo sagrado era aquella que venía referida por su oposición a lo profano; y de ahí el título de este libro. «Porque las páginas que siguen tienen por meta ilustrar y precisar esta oposición», señalaba textualmente. «Queremos presentar el fenómeno de lo sagrado en toda su complejidad, y no solo en lo que tiene de irracional [en relación a Otto]. No es la relación entre los elementos no-racional y racional de la religión lo que nos interesa, sino lo sagrado en su totalidad».[27]

---

[21] El libro citado de Durkheim fue publicado en 1912, cinco años antes de la publicación del libro de Rudolf Otto.

[22] É. Durkheim. Op. Cit. 23.

[23] Op. Cit. 26-30.

[24] Op. Cit. 22

[25] Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Barcelona, 1990. pp. 36-60.

[26] Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, 1992. pp. 17-24.

Y añadía unas líneas enteramente definitorias de sus puntos de partida metodológicos: «El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término "hierofanía" [...]. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural" y "profano"».[28]

Está claro que la metafísica monista de «lo sagrado» se constituía en Eliade como un *a priori* de su «fenomenología» de la religión, dentro de la cual el hijo de dios cristiano, el rey sagrado neolítico, la piedra negra de Pesinunte, los animales del Paleolítico y las constelaciones del zodiaco poseían, como fenómenos, el mismo valor de mensajeros de lo inmanifestado, misterioso y oculto. En sus planteamientos no había origen propiamente dicho (solo un tiempo mítico más allá del tiempo), ni historia positiva, ni procesos diacrónicos, ni tampoco el punto de partida teológico de una revelación transcendente al estilo de las grandes religiones: tan solo hierofanías de lo sagrado dentro del carácter circular de la eterna repetición del tiempo primitivo.[29]

Como crítica radical, hay que decir que el postulado del monismo esencialista de lo sagrado, que presentaba Eliade como base e impregnaba todos los fenómenos religiosos, conducía a un círculo vicioso irresoluble cuando daba una misma razón de carácter metafísico (la hierofanía) para explicar por qué una máscara era un fenómeno sagrado y por qué lo era una danza o el éxtasis dé un chamán. «La máscara, la danza o el chamán –señalaba Gustavo Bueno– serán fenómenos religiosos porque son hierofanías o teofanías, pero ¿qué pueden ser esas hierofanías al margen de las danzas, las máscaras o los chamanes? ¿Acaso se pretende dar como supuesto incontestable que hay un fondo sagrado que se manifiesta en esas formas? Y, ¿cómo, sobre tal postulado metafísico, fundar la unidad de los fenómenos religiosos, del campo de las ciencias de la religión? ¿Apelando a una "experiencia" religiosa, a un "sentimiento de lo divino" que se manifiesta en el ámbito humano sin

[27] Op. Cit. 18.
[28] Op. Cit. 18-19.
[29] Cf. Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, 2001.

necesidad de determinar su *religatio* con ningún otro término inteligible de la relación?».[30]

Por su parte, Walter Burkert explicó lo sagrado en una línea muy diferente del idealismo de los autores anteriores; incluso, diríamos que contrapuesta, pues, como puntos de partida básicos de su metodología, este autor se situó al margen de todo planteamiento metafísico y consideró el fenómeno de lo sagrado como algo positivo, como construcción y creación dentro del proceso de la acción humana, que tenía por fundamento y encontraba su «núcleo originario» en la sociobiología del «hombre primitivo». He de decir que, aunque no se considera a Burkert un especialista en la materia, por haber sido filólogo e historiador de la religión y de la filosofía griega, su libro *La creación de lo sagrado*[31] me resultó de gran interés, al igual que otros de sus trabajos. En primer lugar, porque sus postulados científicos y materialistas me permitieron situar su tesis como antesala de las tesis de Gustavo Bueno, para quien la religión también era algo verdadero, como lo había sido para Durkheim, y no un mero conjunto de alucinaciones y espejismos de la mente o de fabulosas revelaciones metafísicas. Y, en segundo lugar, debido a la actualidad del enfoque de los planteamientos de Burkert, en los que, de alguna forma, me sentí implicado personalmente, aunque solo fuera por los años que dediqué a aquello que criticaba en esta obra. Quizás, el hecho de haber permanecido uno mismo implicado durante años en los derroteros de la antropología cultural, contra la que Burkert escribió este libro, generó en mí mucho más interés, incluso, que el que pudo despertar inicialmente la construcción (o «creación») positiva de lo sagrado sobre fundamentos sociobiológicos y etológicos.

Como digo, la sociobiología (y en parte la etología) fue la base sobre la que este autor desarrolló su concepción de lo sagrado y lo religioso, troquelada y resaltada sobre los referentes de la antropología cultural, a la que criticaba con actitud perseverante, aunque no siempre con argumentos convincentes; y sobre el referente del naturalismo metafísico, que consideraba un vestigio del pasado enteramente superado. Para Burkert, las religiones aparecieron en entornos culturales, sociales e históricos especiales; aunque no resulta posible explicar o encontrar la génesis de este fenómeno universal y prehistórico en ningún sistema cultural particular. La búsqueda del origen de la religión requería para él una perspectiva más general, más allá de las civilizaciones individuales, que debía tomar en consideración el proceso de la evolución humana dentro del proceso evolutivo más general de la vida. «En un tiempo –señalaba– ese proceso fue hipostasiado como Naturaleza, y todavía podemos utilizarla como metáfora. En este sentido, el problema de las reli-

[30] G. Bueno. *El animal divino*. 352.

[31] Cf. Walter Burkert. *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona, 2009.

giones implica el problema de la religión "natural". Los estudios culturales deben fundirse con la antropología general, que finalmente se integra en la biología».[32] Al objeto de lo cual apelaba a los progresos de la biología molecular, de la genética y de la etología, muy particularmente el estudio de los chimpancés dentro de la familia de los homínidos.

Finalmente, Gustavo Bueno (para quien la etología, el estudio de los homínidos y en general del orden de los primates resultaba asimismo fundamental dentro de su sistema) propuso en su magna obra *El animal divino* una idea de religión no transcendente que (como en Burkert, pero con mucho más bagaje intelectual y metodológico) aparecía fundada en ideas filosóficas materialistas y se presentaba como algo previo a las culturas humanas; o que, al menos, determinaba de forma ubicua el comienzo institucional de esas culturas. Todo ello a partir de las ideas de pluralidad y discontinuidad de la materia,[33] de la idea platónica de *Symploké*[34] y de la concepción tridimensional de su «espacio antropológico».[35] Rasgos generales de la doctrina del materialismo filosófico que le permitieron definir al hombre (a los hombres) como «animal institucional»[36] o como «animal religioso» o «divino».[37] Pues, para Bueno, el hombre no podía ser «un animal cultural» al estilo de Cassirer[38] porque la etología de Konrad Lorenz[39] había descubierto a mediados del siglo pasado el carácter cultural del comportamiento de los animales; de la

---

[32] Op. Cit. 27.

[33] Es la hipótesis fundamental del materialismo filosófico, en la que se basa su Teoría del Cierre Categorial. Sus ideas de pluralidad y discontinuidad de la materia permiten al materialismo filosófico desvincularse de las filosofías monistas y dualistas, para hablar con propiedad de una pluralidad categorial de las ciencias que niega la ciencia única y universal.

[34] Según G. Bueno (Symploké. https://www.fgbueno.es/med/tes/t034.htm) «es una palabra común griega, que significa "entretejimiento", "composición"; incluso, por ejemplo, a veces el entretejimiento de dos grupos que luchan con espadas, que "entretejen espadas". Es decir, es una palabra común griega que Platón utilizó también muchas veces en sentido común griego, sin ser una palabra técnica». Resumiendo, podemos decir que este término expresa la idea de que no todo está relacionado con todo, sino que algunas cosas estas relacionadas con algunas otras, lo que permite la creación de sistemas categoriales cerrados y diferentes.

[35] Gustavo Bueno. *«Sobre el concepto de espacio antropológico»*. El Basilisco, nº 5. Oviedo, 1978. pp. 57-69. Cf. José Manuel Rodríguez Pardo. *«Espacio antropológico, gnoseología y filosofía de la religión»*. El Catoblepas. Revista crítica del presente. nº 40. Oviedo, 2005. p. 14.

[36] Gustavo Bueno. *«Ensayo para una teoría antropológica de las instituciones»*. El Basilisco. nº 37. Oviedo, 2005. p. 8.

[37] La idea de «animal divino» da título precisamente al libro más importante de G. Bueno, que yo interpreto en un sentido polisémico que apunta tanto al numen animal como a los sujetos operatorios humanos.

[38] Se considera a Ernst Cassirer el padre de la antropología cultural, ya que presentó a la cultura como sistema de las formas simbólicas. Cf. *Las ciencias de la cultura*, México, 1972. *Antropología filosófica*, Madrid, 1983. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, 1975. O *Filosofía de las formas simbólicas*. México, 1979, 3 Vols.

[39] Cf. Konrad Lorenz. *Fundamentos de la etología*. *Estudio comparado de las conductas*. Barcelona, 2000.

misma forma y por la misma razón que no podía definirlo tampoco como un «animal racional» al estilo aristotélico, porque esa cultura animal descubierta por Lorenz se conducía por criterios raciomorfos, cuando no por pautas enteramente racionales. Por lo que su «antropo-zoología» de la religión, como me atrevo a definirla, encontró su núcleo y su fundamento originario en el Paleolítico Medio, en la relación de los númenes animales con individuos del género «homo» en transición a la consideración específica de «sapiens». Este fue el fundamento, para Bueno, de las instituciones culturales y de las ideas genésicas en torno a la religión y a lo sagrado: una construcción «humana» desarrollada a través de un largo proceso de milenios que dividió, como ya hemos visto, en el curso tres estadios generales (religión primaria, determinada por la relación de los hombres con los númenes animales; religión secundaria o mitológica, y religión terciaria o teológica). Todo lo cual definió, según Bueno, el rasgo más característico de los hombres, conformados por unas instituciones de base que nos constituyeron como «animales divinos» o «animales religiosos» justo al comienzo de la historia.

Digamos brevemente, y para entendernos, que Bueno llevó a cabo en lo religioso una suerte de darwinismo que invirtió los postulados de la revelación sobrenatural de la teología de las religiones superiores (zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islam) para conducirlos al terreno nuclear de los númenes animales de la zoología, contemplados desde la perspectiva de los hombres de las cavernas y en continua relación recíproca. De igual manera, invirtió los términos del creacionismo, del culturalismo y de los materialismos monistas y dualistas, para conducir la antropología a una suerte de «antropo-zoología» donde los hombres se presentaban como animales creadores de instituciones culturales («estromas»), que generaban la racionalidad y el lenguaje, los mitos, los relatos, los símbolos y los significados, sobre la base de su interdependencia práctica con esos «estromas» (cosas) por medio de las manos, las herramientas, la caza, las técnicas, la guerra, el trabajo y las prácticas de uso cotidiano. No en vano, aún hoy, tras cuarenta años de la publicación de la primera edición de *El Animal divino* (1985), resulta realmente sorprendente la afirmación de Bueno en este sentido innovador, atrevidamente provocador y, al mismo tiempo, rupturista y perturbador, muy difícilmente asimilable todavía por los poderes dominantes y por la mayoría de los mandarines del funcionariado académico y «cultural»: «La antropología general —señalaba—, si es científica, no es propiamente antropología (en el sentido de la antropología cultural, del materialismo histórico o de la antropología filosófica), sino zoología, solamente que aplicada al hombre, según su estructura individual. [...] Es decir, el análisis científico de las especificaciones intragenéricas del *Genus homo* no nos introduce en el terreno de la antropología estricta, puesto que se desenvuelve en el terreno de la zoología, en su especificación de antropología física».[40]

[40] G. Bueno. *El animal divino*. 56.

4. Lo sagrado y la religión, al margen de lo divino y sobrenatural.

Una vez expuesto todo esto, resulte aceptable o no aceptable a los lectores (depende de cada uno), he de reconocer por mi parte que, en base al sistema del materialismo filosófico (que, a modo de acercamiento, expongo en líneas muy vagas y generales), Bueno fue uno de los autores contemporáneos que, aparte de ofrecerle a la religión un núcleo ontológico originario (real), un curso procesual (prehistórico e histórico) y un cuerpo institucional, en mayor medida ha contribuido a aclarar la confusión y oscuridad conceptual e ideológica (de ideas) sobre términos como «lo sagrado», «la religión», «lo numinoso», «lo santo», «el fetichismo», etc. Tarea que llevó a cabo desde los tres ejes que conforman su concepción del «espacio antropológico», siempre presente en esa obra cumbre que fue *El animal divino* y que marcó un cambio de rumbo en la antropología y en la filosofía de la religión. Tres ejes que expresan las distintas relaciones objetivas que los hombres mantenemos como sujetos operatorios con el mundo (Mi): el eje circular, que representa las relaciones propiamente interhumanas; el eje radial, en representación de la relación de los hombres con las cosas y los objetos impersonales; y el eje angular, expresión de las relaciones de los hombres con entidades personales no humanas: los animales, los númenes, los dioses, los demonios, etc.

Como la mayoría de los autores desde Durkheim, Bueno habló de lo sagrado por oposición a lo profano, a pesar de que reconocía que «los procedimientos dialécticos son contrarios a toda oposición dicotómica absoluta».[41] Pero, a diferencia de la mayoría de los autores, se ocupó de perfilar y organizar las categorías científicas y las ideas filosóficas desde un orden que yo considero imprescindible para entender todas estas cuestiones, y que interpreto personalmente a través de la sucesión nominativa expuesta unos párrafos más arriba. El amplísimo espacio de «lo sagrado», en primer lugar, como el campo más general: tan general y ambiguo que podemos (de alguna manera) definirlo por oposición a «lo profano». En segundo lugar, el campo de «lo religioso», contemplado como una parte de «lo sagrado» y de carácter muy general también, dada su extensión transcendental[42] y las peculiaridades intensionales[43] de los propios fenómenos religiosos: tan general el campo de los fenómenos religiosos que llevó a Bueno a dudar de su categoricidad (gnoseológica);[44] es decir, a rechazar una ciencia de la religión independiente de la antropología y de las otras ciencias sociales. Y, finalmente, encontramos los

[41] Op. Cit. 114.
[42] Op. Cit. 58.
[43] Op. Cit. 59,
[44] Op. Cit. 58. «Las razones por las cuales dudamos de la categoricidad (gnoseológica) del campo de los fenómenos religiosos —señalaba Bueno— han de proceder evidentemente de la materialidad misma de estos fenómenos, de los contenidos del campo. Y hay muchas peculiaridades de estos contenidos que casan mal con lo que pudieran ser los contenidos de un campo categorial».

«subcampos» (el entrecomillado es mío) de «lo numinoso», «el fetichismo» y «lo santo», que fueron para Bueno expresiones de la acción humana ordenada a través de cada uno los tres ejes de su espacio antropológico: «lo numinoso», una consecuencia de las relaciones angulares; «el fetichismo», resultado de las relaciones del eje radial, y «lo santo» una consecuencia de las relaciones interhumanas del eje circular.

Pero hay que hacer notar que Bueno, tal y como aparecen expresados sus objetivos en *El animal divino,* no estuvo excesivamente preocupado por la delimitación (en sí misma) de los campos semánticos de los términos que estamos contemplando. Es obvio que los objetivos de esta obra estuvieron dirigidos, en una primera parte, a la determinación de la posibilidad o imposibilidad gnoseológica de unas supuestas ciencias de religión (que, como acabo de decir, rechazó en beneficio de la antropología, de la etología, de la historia y de la sociología); y a la construcción, en una segunda parte, de una filosofía materialista de la religión, que fundamentó ontológicamente en el núcleo originario de la relación con los númenes animales del Paleolítico, en las tres fases de su esencia procesual a lo largo de la historia y en los elementos envolventes, que calificó como «cuerpo de la religión». Digamos que en las páginas de esta obra no se comprometió con el lector de forma expresa a la hora de explicar y establecer diferencias tajantes y una separación nítida entre lo «sagrado» y lo «religioso»; tareas que resolvió en algunas conferencias y escritos posteriores, en los que reconoció una evidente diferencia de significados en determinados contextos del pasado: tal y como ocurrió en el mundo romano y tal y como reflejaron los escritos de Varrón y de Cicerón,[45] donde «lo sagrado», de manera mucho más amplia (extensionalmente hablando) y comprendiendo asimismo el ámbito de «lo religioso», se manifestaba también como algo terrible, siniestro y perturbador, emanado de una suerte de misterio objetivo oculto.

Hasta donde alcanza mi interpretación, las conclusiones que saco de las enseñanzas de Gustavo Bueno y de su filosofía materialista de la religión me conducen a que «lo sagrado», que evidentemente venía dado *a posteriori* como construcción humana y animal (contra el criterio teológico de Otto y el criterio metafísico de Eliade), ocuparía el plano más general de la multiplicidad de fenómenos a los que nos enfrentamos, incluyendo dentro de sus significados aspectos objetivos tan diversos como lo fascinante, lo terrible y lo perturbador, además de todos los elementos y valores religiosos. En definitiva, y yendo directamente al grano, Bueno propuso una ordenación conceptual y de ideas de la multiplicidad de los fenóme-

[45] Conferencia de G. Bueno: *«La religión en la historia de la evolución humana»*. Conferencia pronunciada en Madrid el día 8 de marzo de 2001 en el Auditorio del Centro Cultural Conde Duque, dentro del ciclo «La tercera cultura». Publicada en el libro *Ciencia y Sociedad*. Oviedo, 2001. pp. 61-105.

nos comprendidos en el amplio campo de lo «sagrado» y lo «religioso» a través de esos tres ejes de los que venimos hablando, y por medio de los cuales los hombres interactuamos con el mundo antrópico (Mi) como sujetos operatorios. De tal manera que los valores de lo sagrado (en la perspectiva de lo religioso) dados en el eje circular corresponderían a «lo santo": San Roque o San Miguel, por ejemplo. «Los santos fueron hombres», recordaba con frecuencia... Los valores de lo sagrado (en lo religioso) referidos al eje radial, a la relación con las cosas y a los objetos impersonales, conformarían el conjunto de significados evocados por los fetiches y los ídolos: el becerro de oro y la piedra negra de Pesinunte, por poner dos ejemplos cogidos al azar. Y los valores de lo sagrado referidos al eje angular (de relaciones con entidades personales no humanas) conformarían lo que llamamos lo numinoso:[46] base y núcleo fundamental de la filosofía de la religión del materialismo filosófico. Digamos que el numen, por tener carácter personal (aunque no humano), aparece en la filosofía de Bueno como un sujeto corpóreo finito, tal como lo fueron los animales del Paleolítico; sin perjuicio de que más adelante la noción de numen evolucionase hasta dar lugar a las deidades teriocéfalas (del antiguo Egipto), a los númenes mitológicos y, a través de largos derroteros, se llegase al numen supremo de la teología: el dios de Aristóteles, el acto puro y motor inmóvil del universo, integrado finalmente en las tradiciones del judaísmo y de sus derivados, el cristianismo y el islam.

Todo lo cual permitió a Gustavo Bueno definir la religión como «el conjunto de relaciones, la *religatio*, que los hombres mantienen con los númenes o lo numinoso»; o lo que desde el punto de vista de la definición genética de Spinoza llevó al creador del materialismo filosófico a definirla con más precisión como «las relaciones de los hombres con los númenes animales». Para Bueno, la esencia de la religión debía tratar del núcleo de la religión, (que, a su vez, debía fundarse en algo corpóreo), que estaba además arropado en un cuerpo institucional (determinado por los contextos envolventes), y que se iba desarrollando en el curso del tiempo (la historia de las religiones). Es decir, la religión vendría definida como el culto a los números, institucionalizo dicho culto en el curso de la historia humana y sostenido por un cuerpo envolvente de hombres, cosas materiales y doctrinas.

No hace falta recordar que Émile Durkheim había liquidado ya a principios del pasado siglo veinte todas y cada una de las definiciones tradicionales de religión. No podía definirse como las relaciones del hombre con dios porque (aparte de pedir el principio) la noción de dios había sido una construcción muy tardía de la filosofía griega, propuesta por Jenófanes de Colofón y los presocráticos, y fundada en la *Física* y en *Metafísica* de Aristóteles en la figura del Motor Inmóvil[47] como

[46] Gustavo Bueno. «Sobre el concepto de "Espacio Antropológico"». En *El sentido de la vida*. Oviedo, 1996. Lectura segunda. Documento PDF On Line.

[47] Aristóteles. *Física*. Libro VIII. 5 y 6. Madrid, 1995. pp. 445-461. Y *Metafísica*. Libro XII. 6 y 7.

acto puro y generador del movimiento de un mundo eterno. Además, Durkheim había hecho hincapié en la existencia de religiones que carecían de idea de dios, como el budismo; por lo que la definición debía encontrar un elemento común a todas ellas. Por lo demás, y como ya hemos visto, para el padre de la sociología la religión tampoco podía definirse como el conjunto de relaciones del hombre con lo sobrenatural, porque este concepto, anacrónico donde lo hubiere, implicaba también un desarrollo considerable de las técnicas y de la observación cosmológica: exigía, según Durkheim, un conocimiento previo del orden regular de la naturaleza. Y tampoco había, en consecuencia, una religión «natural»:[48] lo sagrado y la religión presuponían una institución o un conjunto de instituciones que tenían siempre un carácter positivo, como construcciones socioculturales creadas por los hombres.

En definitiva, Durkheim definió la religión como un fenómeno eminentemente social: «Las representaciones religiosas son imágenes colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos».[49] Pero más allá del estudio aislado de sus formas elementales (animismo, totemismo, idea de alma, idea de espíritu, etc.) no ofreció planteamientos diacrónicos ni históricos, ni estableció relaciones de interdependencia entre la multiplicidad de los fenómenos religiosos, dejando los elementos de estudio en un estado flotante que, más allá del análisis, exigía planteamientos holistas y omnicomprensivos. Tarea que, desde mi punto de vista, llevó a cabo Gustavo Bueno dentro de la complejidad de una obra (*El animal divino*) que planteaba la doble perspectiva gnoseológica y ontológica de lo religioso, al tiempo que ofrecía un núcleo genésico, un curso diacrónico (prehistórico e histórico) y un cuerpo de elementos envolventes.

De ahí, como hemos visto y reiterado, que dentro del materialismo filosófico se hable de religiones primarias, religiones segundarias y religiones terciaras; una terminología que, en función de la propia descripción del «cuerpo de la religión» que se hace en esta escuela (y desde un plano categorial fenoménico), yo prefiero denominar, de cara a lograr una mayor precisión, como «lo sagrado en los cultos primarios paleolíticos»; «lo sagrado en los cultos segundarios o mitológicos»; y, finalmente, las religiones terciarias o teológicas. Todo esto es algo que resulta un poco largo de explicar, pero que resumo señalando la enorme extrañeza y desagrado que me produce, por ejemplo, hablar de religión paleolítica, de religión agrí-

Madrid, 1994. pp. 482-489.

[48] Se puede entender por religión o teología «natural» aquello que es diferente de la religión o de la teología revelada; pero, si hablamos con propiedad, esto es algo completamente ajeno al positivismo de Durkheim y a la filosofía de Bueno.

[49] É. Durkheim. Op. Cit. 8.

cola y de religión sumeria. Creo que todo ello se resume como una caracterización de lo «sagrado» expresado en una múltiple variedad de cultos, de ritos y de creencias étnicas y locales que no trascendían los dominios tribales y aldeanos. Es más, me resulta muy difícil, por no decir imposible, hablar de «religión egipcia», a pesar de que se alude con tanta frecuencia a sus «tres teologías» (menfita, heliopolitana y hermopolitana) y de poseer lo sagrado en el valle del Nilo sacerdotes, espacios propios, templos y concepciones mitológicas. Creo que, desde un punto de vista fenoménico (y no filosófico) la religión como tal no surgió hasta la unidad doctrinal y de creencias del zoroastrismo originario (de carácter nacional y étnico); hasta el budismo y el hinduismo (universal la primera, atea y carente de teología, y, mezcla de elementos étnicos y universales, con muchos dioses la segunda); hasta el jainismo (otra religión atea, de carácter inclusivo y abierta a la diversidad); hasta la Iglesia sasánida persa (de carácter nacional); hasta la Iglesia católica (de carácter cosmopolita y ecuménico); hasta el judaísmo rabínico (de carácter étnico), y hasta la religión de Mahoma (surgida posiblemente[50] de una herejía cristiana, de carácter aristotélico y ecuménico).

Todo lo demás, hablando en términos fenoménicos, desde la relación de los hombres con los númenes animales del Paleolítico hasta la aparición de la religión de Zoroastro (y si exceptuamos la compleja religión filosófica de la tradición de los Vedas), fueron, desde mi punto de vista, cultos locales abiertos a la diversidad y a la heterogeneidad de las diferentes percepciones de lo sagrado.

5. Sobre los contenidos de esta obra.

La pluralidad del materialismo filosófico, con elementos perfectamente definidos dentro de su sistema, como lo sagrado, lo religioso, lo numinoso, el fetichismo y lo santo (elaborados a partir de los tres ejes de su «espacio antropológico»), nos transporta, dentro del contexto neolítico que presentamos en esta obra, a un conjunto de fenómenos materiales multiformes, discontinuos e incluso en conflicto; que excluyen toda interpretación genésica de lo sagrado de carácter monista y excluyente del tipo del naturalismo propuesto por Max Müller; del tipo del mal entendido animismo (espiritualismo) propuesto por Tylor; del fetichismo propuesto por Augusto Compte; del totemismo de Freud y Durkheim, o del evemerismo del griego Evémero, quien interpretó el origen de los dioses como resultado de la divinización o sacralización de hombres carismáticos y so-

[50] Emilio González Ferrari. *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam*. Córdoba, 2013. pp. 326, 356 y 369. Cf. Fernando González Muñoz. «*La conexión nestoriana. La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e islam*». Repositorio Universidade Coruña, RUC. La Coruña, 2006. pp. 123-135. Y Cándido Pozo, SJ. «*La interpretación del Islam como herejía cristiana y sus consecuencias históricas*». En Archivo Teológico Granadino nº 60. Granada, 1997. pp. 5-24.

bresalientes. Digamos que todos esos fenómenos de lo sagrado (culto a la diosa madre, naturalismo cosmológico, espiritualismo de las ánimas, magia, fetichismo, totemismo, etc.) coexistieron dentro de un sistema de relaciones, a veces conflictivas, en el tránsito del Paleolítico al Neolítico y al mundo protoantiguo de la Edad de los Metales. Pues lo cierto fue que, más allá de la relación genésica con el poder fascinador de los númenes corpóreos animales por parte de los pobladores del Paleolítico, no hay una línea unívoca y excluyente que explique el tránsito del misterio objetivo de la zoología en dirección a la más remota construcción de la noción de lo sagrado. En realidad, fueron muchas y muy variadas las prácticas rituales que coadyuvaron a la creación de un universo simbólico diferente y situado más allá del mundo perceptible de la supervivencia humana: un complejo universo simbólico de mitos y relatos que en las primeras culturas dominó y se superpuso sobre la práctica totalidad de la acción humana.

En consecuencia, incluyo los contenidos de esta obra dentro del contexto que estableció el tránsito entre los cultos paleolíticos («religión primaria») y los cultos mitológicos del Neolítico («religión segundaria»), en ese tiempo en que se produjo la revolución agrícola, seguida de la revolución urbana de los primeros cultivadores junto a las grandes cuencas fluviales. Contenidos que fueron en parte planteados en el «*libro primero*» de mi obra *Sacrificio y drama del Rey Sagrado*, pero que aquí amplío, reconsidero y reformulo de nuevo para, entre otros objetivos, ofrecer los elementos básicos de cara a la elaboración de una teoría antropológica de la construcción de lo sagrado; que permita conducirnos (si interesa) a una teoría antropológica del cristianismo. Si bien, he de reconocerlo, con el objetivo más modesto también de reconsiderar y volver al estudio de toda una serie de fenómenos sometidos secularmente a interpretaciones teológicas e ideológicas, cuando no a todo tipo de prejuicios culturales y religiosos. Que es lo que ha sucedido generalmente cuando se habla de «sacrificios humanos», de «prostitución sagrada», de «canibalismo ritual» o de «expiación y redención en el mundo antiguo».

Por otra parte, el objeto de todo lo que he venido diciendo en las páginas anteriores es evitar que los contenidos aquí expuestos (realmente extraños y sorprendentes para un lector contemporáneo) puedan parecer construidos desde un formalismo hipostasiado, de carácter idealista, que deje a sus referentes flotando entre el más absoluto vacío ontológico y las ficciones del capricho de autor. Al contrario, me veo en la obligación de aclarar que los cinco grandes fenómenos que se abordan (el sacrificio humano ritualizado, el rey sagrado asesinado y resucitado, el canibalismo ritual, la sexualidad ritual y la expiación y la redención) forman parte de una reconstrucción real (y no imaginaria ni literaria), sujeta metodológicamente a una línea temporal de carácter dialéctico y procesual, dentro de contextos que los engloban y someten a constante interacción: un proceso que tiene su origen en la acción, el trabajo material de supervivencia y la interacción de los hombres

con el medio ambiente a través de las herramientas y del uso racional de las diferentes técnicas, y no fruto de una revelación sobrenatural descendida del cielo o emergida inmanentemente desde las entrañas de la tierra.

Los sacrificios humanos de carácter ritual se manifestaron en el Neolítico desde cultos objetivamente instituidos e inspirados en el poder la magia, con determinadas finalidades propiciatorias. El modelo ritual del rey sagrado asesinado (y resucitado) surgió también de la institución de la magia neolítica como complemento práctico (de carácter técnico) de las tareas de los primeros cultivadores, tanto en los trabajos agrícolas como en la sistematización y organización de los ciclos temporales, así como en la necesidad de regeneración periódica del mundo. Desde mi punto de vista, el rey sagrado y su sacrificio ritual aparece como uno de los modelos y paradigmas de los cultos neolíticos, o «religiones secundarias», generados en aquel tiempo en el que los hombres habían dominado a los animales y los númenes aparecían ya con carácter antropomorfo; aunque en ciertos contextos culturales esos númenes mantuviesen rasgos teriocéfalos, de hombres con cabeza de animal, o de seres mitológicos conformados, como el centauro, por cabezas de hombre con cuerpos zoomorfos.

Frente al zoomorfismo de las «religiones primarias», el rey sagrado se presenta como el modelo antropomórfico por excelencia del dios-hombre, que coexistió dentro de los cultos mitológicos con otros númenes no humanos, pero también de carácter antropomorfo: Ishtar, Marduk, Zeus, Yahvé, etc. Como ya puse de relieve en mi obra *Sacrificio y drama del Rey Sagrado*, su figura, su mito y su ritual revisten una gran importancia desde mi punto de vista; pues hay que reconocer que, aparte de haberse convertido su significado salvador en fundamento de la civilización occidental (con el mito de Jesucristo), conforma un fenómeno que comprende los tres ejes del «espacio antropológico» del materialismo filosófico de Bueno. Como se verá, el Sacrificio del Rey Sagrado conforma un complejo mítico-ritual en el que un hombre era determinado al sacrificio por otros hombres (eje circular); su asesinato y sacrificio ritual se llevaba a cabo como signo propiciatorio de la fertilidad de los campos y las cosechas (eje radial), y, finalmente, resucitaba y se divinizaba en primavera dentro de la renovación cíclica estacional (eje angular).

Por lo demás, cuando hablamos de este fenómeno ritual no hacemos literatura ni recreamos un capítulo inexplorado del folclore antropológico. Se trata de una figura que aparece plenamente atestiguada en los primeros relatos míticos sumerios y acadios (Dumuzi e Inanna, y Tammuz e Ishtar), del tercer y del segundo milenio antes de nuestra era, que recogieron una milenaria tradición oral anterior. Un mito y un ritual que revistieron una extraordinaria importancia en el antiguo Egipto, por el carácter ilustrativo del contexto en el que surgió esta figura: la transición, como venimos afirmando, entre las «religiones primarias» y las «religiones

secundarias», tal como testimonia el telón de fondo de los cultos egipcios, zoomorfos y antropomorfos, dentro de los cuales apareció troquelada la mitología heliopolitana (de carácter antropomorfo) sobre todo un conjunto de númenes animales o deidades teriocéfalas (con cabeza animal). Es por ello que estoy en condiciones de afirmar que el paradigma de rey sagrado sacrificado lo encontramos en el antiguo Egipto en la figura de Osiris, quien coexistió, como el primero de los occidentales (representado por la figura de color verde de los muertos del inframundo), con númenes teriocéfalos y zoomorfos. No hace falta recordar que entre los númenes teriocéfalos (los *Ntr*, *Neter*, *Netjer* o *Netcher*) encontramos en el antiguo Egipto a Ra y a Horus, ambos con cabeza de halcón; a Thot, con cabeza de Ibis; a Anubis, con cabeza de chacal; a Bastet, con cabeza de gato; a Sobek, con cabeza de cocodrilo, y a Seth, con cabeza de bestia indeterminada y multiforme. Todo ello sin olvidar que, entre los númenes zoomorfos egipcios, ocuparon un importante papel el buey Apis (el toro sagrado), la serpiente, la vaca, el gato, el escarabajo, el ibis, el cocodrilo y el terrible monstruo devorador de corazones Ammit.

Finalmente, el canibalismo ritual (el tercero de los capítulos) prosiguió en el Neolítico la institución de la comunión mística que los habitantes de las cavernas del Paleolítico habían llevado a cabo en el banquete de identidad con la fuerza y el poder de los númenes animales abatidos en la caza; pero en este nuevo contexto a través del banquete y la identidad con los restos corporales de dioses-hombre sacrificados y sacralizados. Por otra parte, la sexualidad ritual primitiva (la mal llamada «prostitución sagrada») apareció también con la agricultura neolítica como una institución de carácter mágico (o conjunto de instituciones)[51] dedicada a ciertas divinidades femeninas propiciatorias de la fertilidad de los campos roturados y de la procreación de los animales domésticos y de la mano de obra humana: favorecedora, en suma, del potencial económico y de la acumulación de stoks cerealistas que garantizaban la supervivencia a corto, medio y largo plazo de aquellos aldeanos y urbanitas fluviales. Y, por último, he de reiterar que la expiación y la redención son conceptos arcaicos asociados también a la magia que, desde los más remotos tiempos, buscaron en todas las culturas humanas la propiciación del bien común y la salvación colectiva frente la enfermedad, las catástrofes naturales, los actos vergonzantes, las impurezas, la guerra y el mal en general.

En fin, como ya expliqué detalladamente en mi obra *Sacrificio y drama del Rey Sagrado*, todas las ideas de la teología (no solo de la filosofía) provienen de conceptos prácticos, de carácter técnico, que surgieron a partir del primer sistema de producción de la historia: aquel que se manifestó en las culturas neolíticas a través del descubrimiento y la práctica de la agricultura. «He aquí, en la repetición de los

[51] Dentro de la sexualidad ritual hay que incluir, como pieza fundamental, el *hieros gamos* o matrimonio sagrado del dios con sacerdotisa en representación de la unión entre la tierra y el cielo.

ciclos cósmicos –afirmaba yo hace unos años siguiendo determinaciones materialistas–, la base antropológica y prehistórica que excluía cualquier otra interpretación de tipo metafísico o teológico en torno a las nociones primigenias de inmortalidad, reencarnación, resurrección, etc. No hubo, en consecuencia, y según esta perspectiva, revelación sobrenatural ni manifestación espontánea y transcendente de lo sagrado»,[52] como pretenden la teología y las ideologías religiosas. Todo lo cual nos sitúa ante una perspectiva que nos obliga a precisar unos procedimientos «que permitan determinar las fuentes "materiales" (biológicas, ecológicas, económicas, etc.) de la cultura humana en todas sus formas, así como la dependencia de la cultura de esas condiciones naturales».[53] Algo que, desde mi punto de vista, resulta fundamental para entender de qué nos hablan la antropología y las ciencias sociales cuando se refieren a la génesis y a los primeros pasos de la construcción de lo sagrado, a través de conceptos como «descenso del hijo de dios», «encarnación», «muerte y resurrección», «inmortalidad», «eternidad», «expiación», «redención», «salvación», etc. En el fondo, tanto la idea de inmortalidad del alma como la escatología de la resurrección de los muertos tuvieron su fundamente último en la concepción cósmica del retorno cíclico al punto de origen de cada una de las partes del universo; lo que se manifestaba en la regularidad de sus ciclos y movimientos. Y, en la misma línea, podemos interpretar también la noción de «muerte y fragmentación», perfectamente derivada, como idea abstracta, de las técnicas de la molienda del cereal o simplemente de la siembra. O la idea de «inmortalidad», derivada con toda seguridad del espectáculo nocturno que ofrecía la inmutabilidad de las estrellas fijas. O la idea de «eternidad», inspirada también en el espectáculo ofrecido por el cielo diurno y nocturno, y muy particularmente por la permanente y doble manifestación del sol, fundamental en la determinación de las técnicas agrícolas; etc., etc.

Por eso creo que los cinco fenómenos socioculturales de la prehistoria y el mundo antiguo que presento en esta obra, adecuadamente relacionados, resultan de vital importancia no solo para profundizar en el origen de lo sagrado y lo religioso, sobre la base de la interrelación de los hombres con los animales y con la materialidad del entorno circundante. Resultan fundamentales también para conocer uno de los primeros peldaños de la construcción del mundo, base del proceso de culturización, en el que lo inmanifestado y lo sagrado (descubiertos como fenómenos objetivos en el interior y en el semblante de de los animales) jugaron un papel determinante en el plan de acción de especímenes en trance de convertirse en sujetos operatorios camino de la civilización.

---

[52] E. Ferrer. Op. Cit. 45.

[53] Gustavo Bueno. *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona, 2004. p. 93.

Bibliografía

BIBLIOGRAFIA REFERENCIADA EN ESTA OBRA

Selección bibliográfica referenciada y/o citada en las notas

Acosta, J. *Historia natural y moral de las Indias.* Ciudad de México, 2006.

Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*, dentro de Obras de San Agustín. Madrid, 1958.

Albert, J.P. et Midant-Reynes, B. *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs. Textes réunis et présentés par J.P. Albert et B. Midant-Reynes.* París, 2018.

Altheim, F. *El dios invicto.* Buenos Aires, 1966.

Apolodoro. *Biblioteca*. Libro I. Madrid, 1985.

–, *Biblioteca*. Libro II. Madrid, 1985.

–, *Biblioteca*. Libro III. Madrid, 1985.

–, *Biblioteca.* Epítome. Madrid, 1985.

Aristóteles. *Física*. Libro VIII. Madrid, 1995.

–, *Metafísica*. Libro XII. Madrid, 1994.

–, *Acerca del alma*. Barcelona, 1995.

Arnaud, D. «*La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historique*». Revue de l´histoire des religions. Nº 183. Lyon, 1973.

Ateneo de Náucratis. *Banquete de los eruditos*. Madrid, 2006.

Austin, J.L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, 2016.

Baring, A. y Cashford, J. *El mito de la diosa. Evolución de una imagen.* Madrid, 2005.

Bauer, W. *Orthodoxie et hérésie aux debuts du christianisme*. París, 2009. Original alemán: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* Tübingen, 1934.

Benveniste, É. *The Persian Religión According to the Chief Greek Texts*. París, 1929.

–, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. II. París, 1969.

Benveniste, É. y Renou, L. *Vrtra et Vrthragna, étude de mythologie indo-iranienne.* París, 1934.

–, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía.* Madrid, 2011.

Berger, P. L. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1995.

Blavatsky, H.P. *Isis sin velo. Clave de los misterios de la ciencia y teología antigua y moderna.* Vol. I (Málaga, 2004). Vol. II (Málaga, 1988). Vol. III (Málaga, 2004). Vol. IV (Málaga, 2000).

–, *El origen del ritual en la Iglesia y en la masonería*. Edición digital On Line.

Blázquez, J.M y Cabrero, J. «*La historicidad de los relatos del Antiguo Testamento, según la moderna historiografía*». Boletín de la Asociación Española de Orientalistas. XLI. Madrid, 2005.

Bottéro, J. (Ed.). *La epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir*. Madrid, 1998.

Bottéro, J. y Kramer, S.N. *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid, 2004.

Bousset, W. *Kyrios Christos. Geschichte Des Christusglaubens Von Den Anfängen Des Christentums Bis Irenaeus.* Gotinga, 1913. Publicación actual en edición de bolsillo: Wentworth Press. USA, 2018.

Boyarin, D. *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía.* Madrid, 2013.

–, *Le Christ Juif. A la recherche des origines.* París, 2013. Original: *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ.* Nueva York, 2012.

Boyce, M. «*Zoroastrismo*». En *Historia Religionum*. Vol. II. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.

–, *A History of Zoroastrianism.* Vol. I. Leiden, 1975.

Breasted, J.H. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt.* Filadelfia, 1972.

Budge, E.A.W. *El libro egipcio de los muertos. El papiro de Ani.* Málaga, 2007.

–, *Osiris: The Egyptian Religion of Resurrection*. 2 Vols. Londres, 1911, y Nueva York, 1961.

Budin, S. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge, 2008.

Bueno, G. *Ensayos materialistas*. Madrid, 1972.

–, «*Sobre el concepto de espacio antropológico*». El Basilisco, nº 5. Oviedo, 1978.

–, «*Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias*». El Basilisco, nº 16. Oviedo, 1984.

—, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, 1989.
—, *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial.* Oviedo, 1995
—, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión.* Oviedo, 1996.
—, «*Sobre el concepto de "Espacio Antropológico*"». En *El sentido de la vida*. Oviedo, 1996. Lectura segunda. Documento PDF On Line.
—, *«Dialéctica de clases y dialéctica de estados-imperios»*. El Basilisco. nº 30. Oviedo, 2001.
—, *«La religión en la historia de la evolución humana»*. Conferencia pronunciada en Madrid el día 8 de marzo de 2001 en el Auditorio del Centro Cultural Conde Duque, dentro del ciclo «La tercera cultura». Publicada en el libro *Ciencia y Sociedad*. Oviedo, 2001.
—, *El mito de la cultura. Ensayo de una teoría materialista de la cultura*. Barcelona, 2004.
—, *«Ensayo para una teoría antropológica de las instituciones»*. El Basilisco. nº 37. Oviedo, 2005.
—, *La fe del ateo*. Madrid, 2007.

Bultmann, R. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1981.
—, *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca, 2000.
—, *«¿Es posible la exégesis sin presuposiciones?»* En www.teologos.com.ar. Buenos aires, 2009.

Burkert, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard, 1972.
—, *De Homero a los magos. La tradición oriental de la cultura griega*. Barcelona. 2001.
—, *Cultos mistéricos antiguos.* Madrid, 2005.
—, *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas.* Barcelona, 2009.
—, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Barcelona, 2011.

Calvin, W. H. A *Brief history of the mind*. Oxford, 2004.

Campbell, J. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Ciudad de México. 1972.
—, *El poder del mito*. Barcelona, 1991.
—, *Las máscaras de Dios.* Vol. I. Madrid, 1991. *Mitología primitiva.*
—, *Las máscaras de Dios.* Vol. II. Madrid, 1991. *Mitología oriental.*
—, *Las máscaras de Dios.* Vol. III. Madrid, 1999. *Mitología occidental.*
—, *Tú eres eso. Las metáforas religiosas y su interpretación*. Buenos aires, 2002.
—, *Mitos de la luz. Metáforas orientales de lo eterno.* Buenos Aires, 2005.
—, *Imagen del Mito.* Gerona, 2012.

Carcenac Pujol, C.-Brigitte. *Jesús, 3.000 años antes de Cristo. Un faraón llamado Jesús*. Barcelona, 1988.

Caro Baroja, J. *Las falsificaciones de la historia*. Barcelona, 1992.
—, *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, 1995.

Cashford, J. *El mito de Osiris.* Gerona, 2009.

Cassirer, E. *Las ciencias de la cultura*, Ciudad de México, 1972.
—, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Ciudad de México, 1975.
—, *Filosofía de las formas simbólicas*. Ciudad de México, 1979. 3 Vols.
—, *Antropología filosófica*, Madrid, 1983.

Castel, E. *Gran Diccionario Mitología Egipcia.* Madrid, 2002.
—, *Egipto, signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid, 1999.

Celso. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, 2009.

Cicerón, M.T. *El sueño de Escipión*. Bogotá, 1963.
—, *Discursos.* Libro IV. Madrid, 1994. «*En defensa de Publio Sestio*».
—, *Sobre la adivinación.* Madrid, 1999.
—, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid, 1999.

Collins, J.J. *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids, Michigan, 1999.

Cooper, J. C. *El simbolismo. Lenguaje universal*. Edición digital On Line.

Coulanges, F. de. *La ciudad antigua.* Madrid, 1982.

Cortés, H. *Cartas y relaciones al emperador Carlos V*. París, 1866.

Corzo Sánchez, R. «*El sacrificio de niños en Cádiz*». Museo Arqueológico de Itálica. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Documento On Line.
—, «*Cádiz y la arqueología fenicia*». *Anales de la Real Academia de Bellas Artes de Cádiz*. Cádiz, 1983.

Corzo Sánchez, R. y Ferreiro López, M. «*Sacrificios humanos en el Cádiz antiguo*». Actas del 11 Congreso Andaluz de Estudios Clásicos. 1984.
Cross, E. *El descenso de Inanna. Una prefiguración de los misterios*. «Revista de la Universidad de México». Nº 26. Edición Digital On Line.
Cumont, F. «*Les actes de S. Dasius*». Analecta Bollandiana. XVI. Revue critique d'hagiographie. Bruselas. 1897.
–, *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid, 1987
–, *Astrología y religión en el mundo grecorromano*. Madrid, 2003.
–, *Los misterios de Mithras*.. Madrid-Salamanca, 2017.
Chirassi Colombo, I. *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios.* Madrid, 2005.
Dandekar, R.N. «*Hinduismo*». En *Historia Religionum*. Vol. II. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973
Daumas, F. *La civilización del Egipto faraónico*. Barcelona, 2000.
Del Agua Pérez, A. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento.* Valencia, 1985.
Dennett, D. *La conciencia explicada: Una teoría interdisciplinar*. Barcelona, 1995.
–, *Contenido y conciencia*. Barcelona, 1996.
–, *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje.* Barcelona, 2008.
Díaz del Castillo, B. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición crítica de Guillermo Serés. Real Academia Española.
Díaz Macho, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento.* Vol. I (Madrid, 1984). Vol. II (Madrid, 1983). Vol. III (Madrid, 1982). Vol. IV (Madrid, 1984). Vol. V (Madrid, 1992). Y Vol. VI (Madrid, 2011).
Dillon, J. *The Platonic Heritage. Further Studies in the History of Platonism and Early Christianity.* Londres, 2017.
Diodoro de Sicilia. *Biblioteca histórica.* Vol. I. Libros I-III. Madrid, 2001.
–, *Biblioteca histórica.* Vol. II. Libros IV-VIII. Madrid, 2004.
–, *Biblioteca histórica.* Vol. IV. Libro XIII-XVIII. Madrid, 2008.
Dion Casio. *Historia romana.* Edición digital On Line. Libros LXIII y LXXIX. (Traducción de Diego Duarte Sánchez).
Drews, A. *Die Christusmythe.* Jena, 1909. Versión española: *El mito de Jesús*. Madrid, 1988.
Duchesne-Guillemin, J. *La religion de l'Iran ancien*. París, 1962.
–, *La religión del antiguo Irán*. En *Historia Religionum*. Vol. I. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.
Dumézil, G. *Mitra-Varuna.* París, 1948.
–, *Mythe et Épopée.* Vol. I. París, 1968.
–, *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona, 1971.
Dunn, J.D.G. *The New Perspective on Paul. Collected Essays.* Grand Rapids, Michigan. 2007.
Durán, D. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme.* 2 tomos. Ciudad de México, 1995.
Durkheim, É. *Las formas elementales de la vida religiosa. El totemismo en Australia*. Madrid, 1982.
Eliade, M. *From Primitives to Zen. Las religiones en sus textos.* Nueva York, 1967, y Madrid, 1978.
–, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado.* Barcelona, 1990.
–, *Mito y realidad*. Barcelona, 1991.
–, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, 1992.
–, *El mito del eterno retorno.* Buenos Aires, 2001.
–, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México, 2003.
–, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* Vols. I, II y III. Barcelona, 2005.
Elliott, J.K. *Questioning Christian Origins*. Londres, 1982.
Epifanio de Salamis. *Panarion: Selected Passages.* Oxford, 1990.
Estrabón. *Geografía.* Libro III. Madrid, 1992.
–, *Geografía.* Libro IV. Madrid, 1992.
–, *Geografía.* Libro VII. Madrid, 2001.
–, *Geografía.* Libro VIII. Madrid, 2008.
–, *Geografía.* Libro XI. Madrid, 2003.
–, *Geografía*. Libro XII. Madrid, 2003.

—, *Geografía.* Libro XVI. Madrid 2015.
—, *Geografía.* Libro XVII. Madrid, 2015.
Eurípides. *Tragedias.* Tomo III. Madrid, 1979. Madrid, 1979. «*Las Bacantes*».
—, *Tragedias.* Tomo III. Madrid, 1979. «*Ifigenia en Aulide*».
—, *Tragedias.* Tomo II. Madrid, 1985. «*Jón*».
Eusebio de Cesarea. *Historia eclesiástica.* Madrid, 2010.
—, *Vida de Constantino.* Madrid, 2010.
—, *Preparación Evangélica.* I-VI. Madrid, 2011.
Faulkner, R.O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts.* Oxford, 1969. Versión española de Rosa Thode y Francisco López. En *La tierra de los faraones*. Egiotologia.org.
—, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Liverpool, 2004.
—, *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day*. San Francisco, 2015.
Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Madrid, 1979.
Ferrer, E. *Sacrificio y drama del Rey Sagrado. Genealogía, antropología e historia del mito de Cristo.* Madrid, 2021.
Filón de Alejandría. Obras completas. Buenos Aires, 1976. De manera muy especial: *In Flaccum, Interpretación alegórica de las leyes sagradas contenidas en el Génesis*, *Sobre los sueños enviados por Dios*, *Sobre la confusión de las lenguas, Sobre la huida y el hallazgo, etc.*
Finkelstein, I. y Silberman, N.A. *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de los textos sagrados.* Madrid, 2003.
Fischer, E. J. «*Cultic prostitution in the Ancient Near East: A reassessment*». Biblical Theology Bulletin. Journal of Bible and Culture. 6. USA, 1976.
Flavio Josefo. *Autobiografía.* Madrid, 1994.
—, *Antigüedades Judías*. Madrid, 1997. Dos volúmenes.
—, *La guerra de los judíos.* Barcelona, 2008. Dos volúmenes.
Formicola, V. «*From the Sunghir Children to the Romito Dwarf: Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape*». Current Anthropology. Chicago, 2007.
Frankfort, H. *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, 1981
—, *La religión del antiguo Egipto*. Barcelona, 1998.
Frankfort, H. y H.A. *El pensamiento prefilosófico*. Madrid, 2003.
Frazer, J.G. *La rama dorada. Magia y religión*. Edición española de 1981, con contenidos diferentes de la edición de 2014.
—, *El folclore en el Antiguo Testamento*. Ciudad de México-Madrid, 1993.
—, *La rama dorada. Magia y religión.* Madrid-Ciudad de México, 2014
Freud, S. *Tótem y tabú*. Madrid, 1969.
—, *El porvenir de una ilusión*. Madrid, 1984.
—, *El malestar en la cultura.* Madrid, 1998.
Frye, N. *The Great Code: The Bible and Literature.* Nueva York-Londres, 1982. Traducción española: *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Barcelona, 2018.
Gadamer, H-G. *El inicio de la filosofía occidental.* Buenos Aires-Barcelona, 1995.
—, *Mito y razón.* Barcelona-Buenos Aires, 1997.
—, *Verdad y método I* y *II*. Salamanca, 1998.
García Martínez, F. *Los manuscritos del Mar Muerto y el mesianismo cristiano*. En *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*. (A. Piñero y F. Galiano Eds.). Córdoba-Madrid, 1994.
Gardiner, A.H. *El Egipto de los faraones*. Barcelona, 1994.
—, *Egyptian Grammar*: *Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs.* Oxford, 2007.
Gimbutas, M. *Diosas y dioses de la vieja Europa.* Madrid, 2013.
Girard, R. *La violencia y lo sagrado.* Barcelona, 1983.
—, *El chivo expiatorio*. Barcelona, 1986.
—, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, 2002.
—, *El sacrificio.* Madrid, 2012.

González Ferrín, E. *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam*. Córdoba, 2013.
González Hevia, L. «*El mito de la naturaleza. Impresiones acerca de un curso impartido por Gustavo Bueno en 1998*». El Catoblepas. nº 61. Oviedo, 2007.
Graves, R. *La mitología griega*. Madrid, 2008.
–, *Los mitos griegos.* Barcelona, 2009.
Griffith, T.H. *The Hymns of The Rigveda* IV. Benarés, 1892. Recogidos fragmentariamente por M. Eliade en *From primitives to zen*. Nueva York, 1967. Y editados en español en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas. La religión en sus textos*. Vol. IV. Madrid, 1980.
Guthrie, W.K.C. *Orfeo y la religión griega*. Buenos Aires, 1970.
–, *Historia de la filosofía griega.* Seis Volúmenes. Vol. I (Madrid, 1999). Vol. V (Madrid, 2000).
–, *Los filósofos griegos*. Ciudad de México, 2010.
Harris, M. *Introducción a la antropología general.* Madrid, 1984.
–, *El materialismo cultural*, Madrid, 1985.
–, *Caníbales y reyes. Los orígenes de la cultura*. Barcelona, 1993.
–, *Antropología cultural.* Madrid, 1998.
Hengel, M. *The Hellenization of Judea in the First Century after Christ.* Londres, 1989.
Heródoto. *Historia.* Libro I. Clío. Madrid, 1992.
–, *Historia.* Libro II. Euterpe. Madrid, 1992.
–, *Historia*. Libro IV. Melpómene. Madrid, 1979.
–, *Historia.* Libro VII. Polimnia. Madrid, 1985.
–, *Historia.* Libro IX. Calíope. Madrid, 1989.
Herrero Jáuregui, M. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid, 2007.
Hesíodo. *Teogonía*. Barcelona, 2006.
–, *Los trabajos y los días.* Barcelona, 2006.
Hinnells, J.R. *The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman World. A Study of the Oracle of Hystaspes.* En *Man and his Salvation. Studies in Memory of S.G.F. Brandon.* Manchester, 1973.
Hislop, A. *Las dos Babilonias*. Bonita Springs (Florida, USA), 1998.
Homero. *Odisea*. Barcelona, 2006.
–, *Ilíada.* Barcelona, 2006.
Hubert, H. y Mauss, M. «*De la naturaleza y de la función del sacrificio*». Edición On Line en español. Separata de L´Année Sociologique. 2. París, 1899.
–, *Mélanges d'histoire des religions*. París 1909.
–, «*Essai sur le sacrifice*». En *Mélanges d'histoire des religions*. París, 1909.
–, *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires, 2010.
–, *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*. Buenos Aires, 2019.
Hultgård, A. *La religión irania en la antigüedad. Su impacto en las religiones de su entorno: judaísmo, cristianismo, gnosis.* En *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. (A. Piñero, Ed.). Córdoba, 2006.
Ireneo de Lyon. *Adversus haereses.* Introducción y Libro V. Edición On Line de la Biblioteca Electrónica Cristiana.
Isidoro de Sevilla. *Etimologías.* Madrid, 2004.
Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega.* Madrid- Ciudad de México, 2004
–, *Teología de los primeros filósofos griegos.* Ciudad de México, 2011.
Jámblico. *Sobre los misterios egipcios*. Madrid, 1997.
James, E. O. C*hristian Myth and Ritual*. Londres, 1933.
–, *Origins of Sacrifice*. Londres, 1937.
–, «*Religión prehistórica*». En *Historia Religionum*. Vol. I. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.
–, *La religión del hombre prehistórico.* Madrid, 1973.
–, *Historia de las religiones*. Madrid, 1985.
Jenofonte. *Ciropedia*. Madrid, 1987.
Johnson, A. R. y E. O. James. *The labyrinth. Further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world.* Londres, 1935.

Juliano. *Contra los galileos*. Madrid, 1982
—, *Discursos.* Vol. 2. VI-XII. Madrid, 1982. VIII. *A la madre de los dioses.*
—, *Discursos.* Vol. 2. VI-XII. Madrid, 1982. XI. *Al Rey Helios.*
Julio César. *Guerra de las Galias*. Barcelona. 1986. Libro VI.
Jung, C.G. *Simbología del espíritu*. Madrid-Ciudad de México, 1998.
—, *Aion. Contribución al simbolismo del sí-mismo*. Barcelona, 2011.
Justino Mártir. *Primera Apología*. En Daniel Ruiz Bueno. *Padres Apologistas Griegos*. Madrid, 1954.
—, *Segunda Apología*. En Daniel Ruiz Bueno. *Padres Apologistas Griegos*. Madrid, 1954.
—, *Diálogo con Trifón*. En Daniel Ruiz Bueno. *Padres Apologistas Griegos*. Madrid, 1954
Kapparis, K. *Prostitution in the Ancient Greek World*. Gainesville, Florida, 2018.
Kerényi, K. Eleusis. *Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid, 2004.
Koenigswald, G.H.R. *Los hombres prehistóricos*. Barcelona, 1967.
Kramer, S.N. «*Inanna´s Descent to the Nether World*». Revue d´Assyriologie. XXXIV. París, 1937.
—, «*Inanna´s Descent...*». Proceedings of the American Philosophical Society. Filadelfia, 1942.
—, «*Inanna´s Descent...*». Journal of Cuneiform Studies. Vol. V. Yale, 1951.
—, *Le rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna.* París, 1972. *The Sacred Marriage Rite.* 1970.
—, *La historia empieza en Sumer.* Madrid, 2010.
Kramer, S. N. and Volkstein, D. *Inanna. Queen of Heaven and Earth*. Nueva York, 1983.
Labat, R. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. París, 1939.
Lambert, W. G. «*Prostitution*». *En Außenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Aíren Orients.* Ed. V. Haas. Xenia 32. Constanza, 1992.
Lara Peinado, F. *Mitos sumerios y acadios*. Madrid, 1984.
—, *Un justo sufriente babilonio: Ludlul Bel nemeqi*.
En Nuestra Revista. Edición Digital On Line. Febrero, 2004.
—, *Poema de Gilgamesh* (Ed.). Madrid, 2007.
Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje.* Ciudad de México, 1984.
—, Raza y cultura. Madrid, 1993.
—, *Mito y significado*. Madrid, 2002.
Lichteim, M. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. I. Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1975.
Lietzmann, H. *Messe und Herrenmahl: Eine Studie Zur Geschichte Der Liturgie*. Berlín, 1967.
Liverani, M. *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona, 2005.
—, *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona, 1995.
Loisy, A. *Les mystères païens et le mystère chrétien*. París, 1914.
—, *Essai historique sur le sacrifice*. París, 1920.
—, *L'Évangile et l'Église.* París, 1929.
—, *El nacimiento del cristianismo*. Buenos Aires, 1948.
—, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Barcelona, 1990.
Lorenz, K. *Fundamentos de la etología. Estudio comparado de las conductas*. Barcelona, 2000.
Luciano de Samósata. *De Syria Dea.* Versión de G. del Olmo Lete. *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*. Sabadell, Edición On Line.
Maccoby, H. *The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity.* Nueva York, 1986.
—, *Paul and Hellenism*. Londres, 1991.
MacLachlan, B. *Sacred prostitution and Aphrodite*. London (Ontario-Canadá),1992).
Macrobio. *Saturnales.* Madrid, 2010. Libros I y III.
—, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*. Madrid, 2006.
Malinowski, B. *Coral Gardens and their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. 2 Vols. Londres, 1935.
Manilio, M. *Astrología*. Madrid, 2002.
Martos Montiel, J. F. *Sexo y ritual: La prostitución sagrada en la antigua Grecia*.
Documento On Line de la página personal del autor.
Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid, 1979.
Molinero Polo, M.A. *Realeza y concepción del universo en los textos de las pirámides*. Madrid, 1998.
Moneo, T. *Religio iberica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I A.C.)*.
(Bibliotheca Archaeologica Hispana). Madrid, 2003.

Morgan, L. H. *The League of the Iriquois*. Nueva York, 1851.
Muga, J. *El tiempo hebreo. Referentes antropológicos*. Madrid, 2002.
—, *Principios de antropología. El holismo crítico*. Madrid, 2013. Edición de Manuel Cabada Castro.
Muga, J. y Cabada, M. *Antropología filosófica. Planteamientos*. Madrid, 1984.
Müller, M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*. Londres, 1878.
—, *Anthropological Religion*. Londres, 1892.
—, *Mitología comparada*. Barcelona, 1996
Naydler, J. *El templo del cosmos*. Madrid, 2003.
Nilsson, M.P. *Historia de la religión griega*. Buenos Aires, 1961.
Nock, A. D. *Earfy Gentile Christian and its Hellenistic Background*. Nueva York, 1964.
Olivier, G. y López Luján, L. *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Ciudad de México, 2010.
Orbe, A. *Estudios valentinianos* (5 Vols.) Vol. I. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Roma, 1955-1966.
—, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Vol. I. Madrid, 1976.
Orígenes. *Contra Celso*. Madrid, 1967. «55. Disquisición de Orígenes con rabinos».
Ortega y Gasset, J. *Meditación del pueblo joven*. En Obras Completas. Vol. VIII. Madrid, 1965.
Otto, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. Madrid, 2016.
Otto, W.F. *Dioniso, mito y culto*. Madrid, 2001.
—, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Madrid-Ciudad de México, 2007.
Ovidio. *Metamorfosis*. Madrid, 1988
Pausanias. *Descripción de Grecia*. Libro I. Madrid, 1994.
Pestalozza, U. *Pagine di religione mediterránea*. Milán, 1971.
Petrie, F. *Religion of ancient Egypt*. Londres, 1908.
Platón. *Eutifrón. Diálogos*. Vol. 1. Madrid, 1985.
—, *Apología de Sócrates. Diálogos*. Vol. 1. Madrid, 1985.
—, *República. Diálogos*. Vol. 4. Madrid, 1986.
—, *Timeo. Diálogos*. Vol. 6. Madrid, 1997.
Plotino. *Enéadas*. Madrid, 1998.
Plutarco. *Obras Morales y de Costumbres* (*Moralia*). Vol. II. «*Sobre la superstición*». Madrid, 1986.
—, *Obras morales y de costumbres*. (*Moralia*). Vol. IV. «*Charlas de sobremesa*». Madrid, 1987.
—, *Obras morales y de costumbres*. (*Moralia*). Vol. VI. «*Isis y Osiris*». Madrid, 1995.
—, *Vidas paralelas*. Vol. I. Edición digital On Line. «*Numa*».
—, *Vidas paralelas*. Vol. I. Edición digital On Line. «*Temístocles*».
—, *Vidas paralelas*. Vol. II. Edición digital On Line. «*Pelópidas*».
—, *Vidas paralelas*. Vol. III. Edición digital On Line. «*Filopemén*».
Puech. H-Ch. *En torno a la gnosis*, I. *La gnosis y el tiempo y otros ensayos*. Madrid, 1982.
Puente Ojea, G. *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, 1984.
—, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid, 1995.
—, *El mito del alma*. Madrid, 2000.
—, *El mito de Cristo*. Madrid, 2013.
—, «*¿Jesús o Pablo?*». Artículo publicado en Anthropos. Revista de Filosofía. Nº 231. Y reeditado en la obra del mismo autor *El mito de Cristo*.
Pritchard, J.B. *La sabiduría del Antiguo Oriente*. Barcelona, 1966.
Quinn, J. *The Punic Mediterranean: identities and identification from Phoenician settlement to Roman rule*. Cambridge, 2014.
Ragon, J. M. *La misa y sus misterios*. Buenos Aires. Edición On Line en formato pdf.
Ragusa, G. y Carretero, E. «*El Fragmento 122 de Píndaro y la prostitución sagrada*». Cuadernos de Filología Clásica. Nº 32. Sao Paulo, 2022. pp. 61-82.
Reitzenstein, R.A. *Hellenistic Mystery-Religions. Their basic Ideas and Significance*. Pittsburg, 1978.
Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, 2003.

Ringgren, H. «*La religión de la antigua Siria*». En *Historia Religionum*. Vol I. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.
Rist, J.M. *Platonism and its Christian Heritage*. Londres, 1985.
–, *La filosofía estoica.* Barcelona, 1995.
Robertson Smith, W. *The Religion of the Semites*. Lecturas VI a XI. Edimburgo, 1889. Y el artículo «Sacrifice» en la Encyclopedia Britannica.
Rodríguez Pardo, J. M. *«Espacio antropológico, gnoseología y filosofía de la religión».* El Catoblepas. Revista crítica del presente. nº 40. Oviedo, 2005.
Rohde, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Ciudad de México-Buenos Aires, 1948.
Römer, Ph. «*La religión de la antigua Mesopotamia*». En *Historia Religionum*. Vol. I. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.
Roth, M. T. «*Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia*», en *Prostitutes and courtesans in the ancient world*. Wisconsin, 2006).
Rubio, G. «*¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo*». Revista Gerión. Nº 17. Madrid, 1999.
Russell, B. *Historia de la Filosofía. El desarrollo religioso de los judíos*. Madrid, 2005.
Sahagún, B. *Historia general de las cosas de la Nueva España.* 4 tomos. Ciudad de México, 1938.
Sandars, N.K. *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*. Londres, 1971.
Schilling. R. «*Religión romana*». En *Historia Religionum*. Vol. I. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.
Stendahl. K. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays.* Filadelfia, 1976.
Stone, M. *Selected Studies in Pseudepygrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition.* Leiden, 1991.
Tertuliano. *Prescripciones contra todas las herejías.* Madrid, 2007.
Tester. J. *Historia de la astrología occidental*. Ciudad de México, 1990.
Tola, F. y Dragonetti, C. *El Vedismo. Los Vedas.* «*Lo Uno como origen de todo. El Orden Cósmico*». Asociación Española de Orientalistas. XXXIX. Madrid, 2003.
Turcan, R. *Mithra et le mithriacisme.* París, 1993.
–, *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid, 2001.
Tylor, E.B. *Cultura primitiva: Los orígenes de la cultura*. Vol. I. Madrid, 1981.
Valverde Sánchez, S. «*Sobre el concepto de sacrificio en la historia de las religiones*». Revista de Estudios, Universidad Costa Rica. nº 16. San José, 2002.
Versnel, H.S. *Making Sense of Jesus´ Death. The Pagan Contribution.* Edición Digital On Line en «Academia.edu». En español: «*La muerte de Jesús como acontecimiento de salvación: influencias paganas en la doctrina cristiana».* En *Del Coliseo al Vaticano: Claves del cristianismo primitivo*. (Rafael Urías Martínez y Elena Muñiz Grijalvo Eds.). Sevilla, 2005.
Voltaire. *Diccionario filosófico*. «*Eucaristía*». 3 Vols. Barcelona, 2002.
VV.AA. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*.
Westheim, P. *Obras maestras del México antiguo*. Ciudad de México - Madrid 2000.
Widengren, G. *Les religions de l´Iran*. París, 1968.
–, *Fenomenología de la religión.* Madrid, 1976.
–, «*Religión judeo-israelita*». En *Historia Religionum*. Vol. I. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.
Widengren, G., Hultgård, A. y Philonenko, M. *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumránien*. París, 1995.
Wilhelm, G. «*Marginalien zu Herodot Klio 199*». En Lingering over words: Studies in Ancient Near Eastern literature in honor of W. L. Moran. Eds.: T. Abusch, J. Huehnergard y P. Steinkeller. Harvard Semitic Studies, 37. Harvard, 1990.
Yamauchi. E. M. «*Cultic prostitution*». En Harry A. Hoffner (Ed.). *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the occasion of his sixty-fifth birthday*. Oxford, 1973.
Zwi Werblowsky, R. J. «*Judaísmo*». En *Historia Religionum*. Vol. II. (C. Jouco Bleeker y G. Widengren Eds.). Madrid, 1973.

Eliseo Ferrer (Ontiñena - Huesca)
es autor, antropólogo y editor.
Estudió Filosofía y Ciencias de la Información
en la Universidad Complutense de Madrid.

Sacrificios Humanos, Canibalismo
y Sexualidad Ritual en el Mundo Antiguo

Ciencia y Religión ★ Star Publishers